

LE SACRIFICE HUMAIN
RÉFLEXIONS SUR LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE
INDO-IRANIENNE ANCIENNE

PAR

É. PIRART*

RÉSUMÉ

Les sacrifices humains n'étaient, semble-t-il, que fictifs parmi les tribus indo-iraniennes dans l'antiquité. Leur raison d'être était probablement théorique: il n'y avait pas de véritables immolations, sauf comme châtiment. Ainsi, le «sacrifiant» (ved. *yajamāna*) devait être sacrifié, «rendu sacré», pour pouvoir entrer dans le monde sacré de la cérémonie par une séquence rituelle appelée *dīkṣā*, mais il n'était pas sacrifié, bien qu'il fût nécessaire de séparer son âme des autres parties spirituelles de son corps. Il était la véritable victime, mais son âme était symbolisée par du Soma pressé ou «immolé» et le prêtre lui donnait les substituts des fonctions spirituelles correspondant aux neuf orifices de son corps en récitant des vers.

L'importance et la fréquence des nombres neuf et sept dans les commentaires brahmaniques nous permet de comprendre le châtiment (ou «sacrifice négatif») que Darius le Grand inflige aux neuf rebelles selon l'inscription de Bisotūn.

La fluctuation entre neuf et sept est expliquée par les Brāhmaṇas, et il est possible de mettre les neuf ou sept orifices, comparés aux portes d'une cité, en relation avec les rivières qui sont au nombre de sept dans la mythologie védique et au nombre de neuf dans l'Avesta.

Les sept Voyants et les neuf Kavi du Veda sont aussi à prendre en considération pour comprendre pourquoi Darius le Grand dit qu'il est le neuvième roi, et pourquoi les membres de la coalition qu'il organisa contre le pire des rebelles étaient sept nobles persans.

Le sacrifice «négatif» ou «peine capitale» avait pour finalité de détruire les sens et les autres fonctions des orifices, tandis que le sacrifice humain que nous

* Professeur à l'Université de Liège. Histoire et Philologie Orientales. Place du 20 août, 32, bâtiment A8. B-4000 Liège.

pouvons déceler dans l'Agniṣtoma donne à l'homme pieux la possibilité non seulement d'être, après sa mort, dans le monde supérieur, mais aussi d'y voir, d'y entendre, etc.

La fonction «orificielle» la plus appréciée doit avoir été la vue. C'est ce que l'on peut déduire du fait que, selon l'Avesta, l'âme, au troisième matin après la mort, rencontre une jeune fille nommée «vision» (*daēnā*), mais aussi du fait que le dieu Soma épousa la fille du Soleil, à laquelle un passage védique donne un nom qui signifie «vision» (*venā*).

La conscience religieuse représentée par la *Daēnā* était symbolisée dans les rites par le lait d'une vache sacrificielle mélangé à du jus de *haoma*. Selon l'Avesta, la vache immolée devait être grosse. Cette information doit être mise en relation avec le fait que la *Daēnā* devient aussi immédiatement une *carāiti* «femme enceinte». Les fils que les âmes pieuses auront dans le monde d'en haut sont probablement ceux que l'on appelle les *Saošiiant* et qui collaboreront avec Ahura Mazda pour la victoire définitive sur le mal à la fin du monde. Ainsi, la mort a une valeur eschatologique.

SUMMARY

The Human Sacrifice

Reflexions about the old Indo-Iranian religious philosophy

Human sacrifices, it seems, were only fictive amongst Indo-Iranian tribes in the Antiquity. Probably their *raison d'être* was theoretical: there were not real human immolations except as a punishment. For instance, the so-called «sacrificant» (ved. *yajamāna*) had to be sacrificed, «made sacred», in order to be able to enter in the sacred world of the ceremony through a ritual sequence named *dīkṣā*. But he was not really immolated, although it was necessary to separate his soul and other spiritual parts from his body. He was the real victim, but his soul was symbolized by the pressured or «immolated» Soma, and the priest used to give him the substitutes of the spiritual functions corresponding to the nine orifices of his body by reciting verses.

The importance and frequency of the numbers nine and seven in the brahmanic commentaries about this ritual give us the key for understanding the punishment or negative sacrifice Darius the Great inflicts on the nine rebels according to the Bīstūn inscriptions.

The fluctuation between nine and seven is explained by the Brāhmaṇas, and it is possible to put the nine or seven orifices compared with the doors of a city in relation with the rivers which are seven in the Vedic mythology and nine in the Avesta.

The Seven Seers of the Veda and the nine Kavi also are to be considered in order to understand why Darius the Great says he is the ninth king and why the conjuration he organized against the foremost rebel consisted of seven noble Persians.

The negative sacrifice or capital punishment has the finality of obstruating and destroying the senses and other orifices while the human sacrifice we can detect inside of the Agniṣṭoma gives the pious man the possibility not only of being, after death, in the Upper World, but also of seeing, hearing, and so on.

The more appreciated amongst the «orificial» functions must have been the sight. We can deduct it from the fact that, according to the Avesta, the soul, on the third morning after death, encounters a nice maiden named «Vision» (*daēnā*), but also from the fact that the god Soma married the Sun's daughter. A vedic passage also gives her a name meaning «Vision» (*venā*).

The religious consciousness the Daēnā represents was symbolized in the rites by the milk of a sacrificial cow mixed with the *haoma* juice. We have to compare the avestan information that the cow to be immolated was a pregnant one with the precision that the Daēnā also becomes immediately a *carāiti* or pregnant woman. Those sons the pious souls will have in the Upper World are probably the so-called Saošiiaṇts, who will collaborate with Ahura Mazdā for the definitive victory on the Evil at the end of the world. So, death has an eschatological value.

0. INTRODUCTION

0.1. Que faut-il entendre par «sacrifice»? C'est littéralement, comme l'enseigne l'étymologie du mot, «le fait de rendre sacré»¹, c'est-à-dire de faire passer quelque chose ou quelqu'un du monde profane au monde sacré. Si quelque chose ou quelqu'un passe du profane au sacré, il tombe au pouvoir des dieux ou, du moins, relève de ce qui leur revient ou encore leur devient apparenté.

0.2. Deux questions se posent alors: comment les dieux vont-ils prendre possession de ce qui est sacrifié, de ce qui leur est offert en sacrifice? Que vont-ils en consommer? en accepter? Assez logiquement, les dieux, s'ils sont spirituels, ne peuvent consommer ce qui est matériel. Il faut donc extraire le spirituel du matériel et le leur envoyer.

¹ Latin *sacrificium*.

Le fumet des viandes et non les viandes elles-mêmes, dans l'Antiquité grecque². L'homme, qui leur a été consacré ou sacrifié, devra donc être immolé afin de séparer son âme ou partie spirituelle de son corps ou partie matérielle.

0.3. La personne qui désire rendre un culte solennel à la divinité, c'est-à-dire celui qui paiera les frais d'organisation d'une cérémonie religieuse et qui engagera les services de prêtres, devra, avant que la cérémonie sacrificielle proprement dite n'ait lieu, se préparer à entrer dans le sacré. Cette personne que l'on appelle souvent «le sacrificiant» en traduisant littéralement le terme indo-iranien (védique *yájamāna-*, avestique *yazəmna-*) et qui est à distinguer des officiants (védique *ṛtvīj-*)³ qui, eux, appartiennent pour ainsi dire déjà à l'univers sacré en raison même de leur appartenance à la caste sacerdotale, cette personne doit donc être admise dans le sacré, être consacrée, «sacrifiée». Bien sûr, on ne fera que la «sacrifier», on ne l'immolera pas: comment les prêtres pourraient-ils tuer un client?

1. LA VRAIE VICTIME ET SON SUBSTITUT

1.1. La mise en condition du «sacrifiant», son initiation, sa purification, ses ablutions, son observance en matière d'alimentation par exemple, sa consécration, tel est le vrai «sacrifice», comme l'a bien souligné Charles MALAMOUD⁴, tandis que la suite de la cérémonie, le gros de la cérémonie, qui passe pour être la cérémonie proprement dite, au cours de laquelle un végétal sera pressuré ou un animal immolé, constitue une sorte d'ersatz ou de leurre: les dieux accepteront que le «sacrifiant» soit remplacé par une plante ou une victime animale. On leur

² Voir Fernand Robert, *La religion grecque*, «Que sais-je?» n° 1969, Presses Universitaires de France, Paris, 1981, 24. Dans l'Inde, l'idée que ce qui du corps va au ciel est la fumée existe aussi, mais sans doute est-ce un truisme: e. g. JB 1.18 ... | *atha hāyaṁ dhūmena saḥordhva ut krāmati* || ... «pour ce qui est de ce (corps), il monte droit avec la fumée» (voir H. W. Bodewitz, *Jaiminīya Brāhmaṇa I*, 1-65. *Translation and Commentary with a Study Agnihotra and Prāṇāgnihotra by* —, ORT 17, E. J. Brill, Leiden, 1973, 54, 57 sq. n. 14).

³ Voir Caland & Henry, *L'Agniṣṭoma I 2*.

⁴ CM 61, 77, 105 sq., 214.

adressera le jus enivrant de cette plante, son ivresse ou partie spirituelle, en lieu et place de l'âme du «sacrifiant».

1.2. Lors de sa consécration (védique *dīkṣā*-)⁵, le «sacrifiant», c'est-à-dire le commanditaire de la cérémonie sacrificielle, est annoncé⁶ aux dieux comme si c'était lui qui allait leur être envoyé, leur être immolé.

1.3. La plante à laquelle je faisais allusion est celle que les Scythes et les Perses appelaient Hauma et les Indiens Soma au premier millénaire avant notre ère. Nous ne savons pas avec certitude de quelle plante il s'agissait⁷, surtout que son nom, *sóma*- en vieil-indien et *haoma*- en vieil-iranien, ne nous informe guère: il signifie étymologiquement «ce que l'on presse»⁸. Les informations que nous livrent les textes concernant son aspect sont parfois contradictoires et, comme on le voit dans les cérémonies actuelles qui sont héritées, des substituts divers existent⁹, sans doute parce que le climat de la vallée du Ganges, celui des montagnes et plateaux d'Iran et d'Afghanistan et celui des steppes qui vont de la Mer Noire aux confins de la Mongolie sont différents et ne permettent pas qu'une même végétation s'y rencontre.

1.4. Les différentes tribus qui utilisaient cette plante dans leurs cérémonies sacrificielles sont indo-iraniennes, c'est-à-dire que toutes parlaient des dialectes assez voisins les uns des autres, le plus connu d'entre eux étant le sanscrit védique. Cette appellation de «sanscrit védique» vient du nom de la collection des livres sacrés qui constitue le monument littéraire le plus ancien de l'Inde, le *Veda*¹⁰. Du côté de l'Iran, nous connaissons aussi un corpus de textes sacrés, l'*Avesta*, quoique nous ne

⁵ Voir Caland & Henry, *I* 11 sqq.

⁶ Voir Caland & Henry, *I* 20.

⁷ «une plante, de nous inconnue» (Caland & Henry, *I* vi). Voir David Stophlet Flattery and Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen «Soma» and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, Near Eastern Folklore Studies 21, University of California Press, Berkeley — Los Angeles — London, 1989; Jan E. M. Houben, *The Pravargya Brāhmaṇa of the Taittirīya Āraṇyaka. An ancient commentary on the Pravargya ritual. Introduction, translation, and notes by —*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991, 19 n. 35.

⁸ De véd. *SU* :: *sunóti*; av. *hu* :: *hunao-/nu-* «pressurer». Voir Mayrhofer, *KEWA III* 482 sq.; Verma 356 n. 2; Deeg 312.

⁹ Pas de précisions chez James Darmesteter, *ZA I* lxxv et planche II.

¹⁰ Voir Gonda, *HIL I*, 1.

l'ayons pas conservé in extenso¹¹. Sa langue, nommée «l'avestique»¹², faute de savoir quelle était au juste la tribu iranienne qui la parlait, est fort proche de celle du Veda.

1.5. Nous ne possédons pas d'autres témoignages religieux indigènes, mais les auteurs classiques grecs et latins, comme Hérodote, Strabon ou Plutarque, nous ont rédigé quelques notes sur les conceptions religieuses des Iraniens. C'est ainsi que nous savons que les Iraniens sacrifiaient des vaches, les immolaient pour n'envoyer aux dieux que l'âme de ces bestiaux¹³. Cette donnée est confirmée par l'Avesta lui-même¹⁴, quoique de façon allusive et dans une phrase d'un abord philologique malaisé. Il faut alors se demander comment s'articule le sacrifice et l'immolation d'une vache avec le sacrifice et l'immolation symbolique de l'homme. On s'interrogera aussi sur les buts de ce double sacrifice, sur son utilité, sur sa raison d'être.

1.6. Si nous nous penchons sur le traitement qui, selon les textes, est réservé à cette plante, possible ersatz de l'homme, que les Iraniens appelaient Hauma et les Indiens Soma, le mécanisme ou la conception qui fonde le sacrifice peut être décryptée. La plante est lavée, pressurée; son jus est ensuite filtré et additionné du lait d'une vache. Un peu du jus d'une grenade fera cailler l'ensemble ou, du moins, l'épaissira: le suc de Hauma et le lait seront ainsi intimement unis.

1.7. Dans l'au-delà, le troisième jour après la mort, qui, en définitive, est une immolation¹⁵, l'âme du défunt, nous explique un passage de l'Avesta¹⁶, voit venir à sa rencontre une jeune femme particulièrement

¹¹ Voir Kellens, in: *Enclr III*, 37.

¹² Voir Kellens, in: *CLI*, 32 sqq.

¹³ Strabon, Géographie 15.3.13 (H. L. Jones, *The Geography of Strabo, with an English Translation by —. Vol. VII: Books XV-XVI*, repr. Harvard University Press, Cambridge [Mass.], William Heinemann Ltd., London, 1983 [1930]).

¹⁴ Voir Kellens & Pirart, *TVA I* 34 sq.

¹⁵ Voir Malamoud, op. cit. 58 sqq.; *Les morts sans visage. Remarques sur l'idéologie funéraire dans le brāhmanisme*, in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Sous la direction de Gherardo Gnoli et Jean-Pierre Vernant, Cambridge University Press, Cambridge — London — New York — New Rochelle — Melbourne — Sidney, & Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1982, 441-453.

¹⁶ Fragment H 2 du Hāḍōxt Nask. Voir Jean Kellens, AI 4 (= MonNyberg I), 1975, 462 sqq.; JA 283, 1995, 19-56.

belle, à l'image de la beauté ou de la pieuse correction avec laquelle ce fidèle aura observé et accompli les rites de son vivant. Cette jeune femme représente la conscience religieuse qui fut la sienne.

1.8. Détail important: elle est à peu près immédiatement enceinte¹⁷. Sans doute des œuvres de l'âme du défunt. Or, la vache que l'on immole est, elle aussi, une vache pleine (*azī-*). Il est donc clair qu'un parallélisme doit être tracé entre les trois paires suivantes: l'homme pieux et la vache sacrificielle, le jus de Hauma et le lait, l'âme et la jeune femme en question.

1.9. L'âme de la vache est symbolisée par son lait et celle de l'homme pieux par le jus de Hauma. Le précipité de leur mélange est à l'image de la fécondité de la vache et de la jeune femme, faut-il comprendre: un fils devra naître dans l'au-delà tout comme l'homme pieux aura eu soin d'avoir, en ce monde, des fils. Ceux-ci, en effet, ont un rôle fondamental dans le processus. À la mort de leur père, ils assureront la relève, poursuivront la suite des cérémonies cultuelles faisant ainsi du monde sacré que les pratiques rituelles et la piété de leur père avaient charpenté un monde continué, continu, éternel¹⁸. Nous voyons ainsi comment la cérémonie sacrificielle, comment le continuum espace-temps du rite est la préfiguration d'une existence éternelle dans l'au-delà. L'âme de la vache ou le lait de la vache, ce qui semble revenir au même, et, d'autre part, le suc de Hauma sont eux aussi des préfigurations. Envoyés aux dieux moyennant le pressurage et l'immolation, ils occupent dans l'au-delà les places que, lors de cet ultime sacrifice qu'est la mort, viendront occuper l'âme du sacrificiant et sa conscience religieuse.

1.10. Les pratiques religieuses ont ainsi pour fonction de produire des substituts qui préparent dans l'au-delà la venue et la vie éternelle et fructueuse de l'âme. L'ivresse de Hauma, dans l'autre monde, pourrions-nous dire, chauffe la place que l'âme du fidèle compte y occuper aux côtés des dieux. Voilà pourquoi le sacrificiant est sacrifié.

¹⁷ C'est le sens de *carāiti-*, cf. RS 1.116.13 *karā- pūramdhi-* (Pirart, *Nā I* 180).

¹⁸ Sur l'importance d'avoir des fils, il y a notamment l'étymologie mystique de *putrá-* «fils» selon laquelle avoir un fils sauve de l'enfer (voir Deeg 252; Malamoud, *CM* 127 sqq).

1.11. La jeune femme que, selon les conceptions iraniennes, l'âme du défunt rencontrera dans l'au-delà sera donc mère d'un fils. Qui est donc ce fils de l'âme? Je crois que les fils des âmes pieuses sont à reconnaître sous le nom de Saushyant, ces êtres qui, à la fin des temps, auront grossi les rangs des armées d'Ahura Mazdâ et pourront ainsi avoir définitivement raison des forces ténébreuses.

1.12. Le plus insigne des Saushyant est bien évidemment le fils de l'âme de Zoroastre, l'homme pieux par excellence puisque c'est lui qui a donné au rituel sa forme la plus adéquate, sa forme correcte.

Le monde éternel et spirituel s'appuie ainsi sur le monde matériel où le rituel parvient à combattre le mal et les ténèbres sur leur propre terrain. Le rituel soustrait le spirituel au matériel et en frustre les forces ténébreuses. La mort en devient cosmologiquement utile à la victoire définitive du bien. L'homme est sacrifié pour que son âme, par de fructueuses amours, accroisse les forces lumineuses et que la fin des temps soit aussi la fin des ténèbres.

1.13. Cette conception religieuse qui intègre un sacrifice humain symbolique ou qui se développe autour de ce sacrifice peut supposer l'existence, à une époque préhistorique, d'un sacrifice humain comportant l'immolation effective d'un homme. On peut être conduit à le penser pour plusieurs raisons. Les textes védiques font état, quoique de façon théorique, d'un *puruṣamedha* ou «sacrifice humain»¹⁹ à côté d'un *aśvamedha* ou «sacrifice du cheval» qui, ce dernier, a été réellement pratiqué. Le *puruṣamedha* consiste à adjoindre aux victimes animales un homme, brâhmane ou *kṣatriya*, acheté au prix de mille vaches et de cent chevaux. Comme le cheval de l'*aśvamedha*, on le laisse aller librement durant un an, et la reine, quand il est tué, se couche auprès de son cadavre. Il est question dans le *Śatapathabrâhmaṇa* (13.6.1 sqq.) de 166 hommes immolés, mais l'immolation n'est pas décrite et il y a des raisons de croire qu'elle était symbolique²⁰. Le texte le dit d'ailleurs assez explicitement (13.6.2.12-13):

¹⁹ Albrecht Weber, *Ueber Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit*, ZDMG 18, 1864, 262-287.

²⁰ Renou & Filliozat, *IC I* §727; Malamoud, *CM* 79 n. 33.

... *tát páryagnikṛtāḥ paśavo babhūvūr āsamjñaptāḥ* || 12 || *ātha hainām vāg abhy ūvāda | pūruṣa mā sām tiṣṭhipo yādi saṁsthāpayiṣyasi pūruṣa evā pūruṣam atsyatīti tām páryagnikṛtām evód asṛjat taddevatyā āhutīr ajuhot tábhis tá devātā aprīṇāt tá enām prītā aprīṇant sárvaiḥ kámaiḥ* || 13 ||

«Les victimes (humaines) étaient²¹ (déjà) encerclées de feu²², (mais) non pas (encore) immolées²³, quand une voix lui dit: «Ô Homme²⁴, n'exécute pas (les victimes humaines): si tu les exécutes, l'homme mangera l'homme!»²⁵ Il a alors relâché les victimes qui étaient pourtant déjà encerclées de feu. Il offrit des libations consacrées aux (mêmes) divinités (auxquelles il s'apprêtait à offrir des victimes humaines). Grâce à ces (libations), il put les propitier et elles, propitiées, exaucèrent²⁶ tous ses désirs».

2. POURQUOI?

2.1. Pourquoi les traités de rituel védiques auraient-ils mentionné le *Puruṣamedha* si celui-ci n'existait pas ou n'existait plus? Le judaïsme lui aussi mentionne le sacrifice humain comme n'existant plus²⁷. Mythologie ou souvenir? Autrement dit, la mention d'un sacrifice humain n'existant plus est-elle la manifestation d'une fiction historique qui aurait sa raison d'être dans les rouages de la théorie plutôt que la manifestation du souvenir d'une pratique ayant réellement existé?

2.2. La mise à mort punitive d'un homme a certes existé et existe d'ailleurs encore de nos jours. C'est la peine de mort, la peine capitale. Mais quelle différence y a-t-il entre peine capitale et sacrifice humain?

2.3. Les inscriptions que le Grand Roi achéménide Darius I^{er} a fait graver notamment à Bīsotūn nous apportent des éléments de réponse. Ces inscriptions cunéiformes nous racontent comment des usurpateurs ont pris le pouvoir et mener des révoltes à la mort de Cambyse II dans

²¹ *babhūvūḥ* tonique: Minard, *SPV* §677.

²² *páryagni+KR*: Minard, *TEC II* §557.

²³ *sām JNÁ* caus.: Minard, *TEC II* §470a.

²⁴ = «Ô Âme universelle»?

²⁵ Minard, *SPV* §611.

²⁶ On a envie de corriger en *apṛṇant*, d'après le syntagme formulaire qui réunit *káma-* et *PṚ* (voir Haudry, *ECV* 236 sq.; Kellens & Pirart, *TVA III* 27).

²⁷ Genèse XXII.

diverses provinces de l'Empire perse et comment Darius I^{er} les a matées avec l'aide d'Ahura Mazdâ. Les meneurs, faits prisonniers, ont été mis à mort. La présentation et le récit de ces faits ainsi que la manière dont les meneurs ont été punis et exécutés sont d'un grand intérêt pour notre propos.

2.4. Darius I^{er} affirme être le neuvième Achéménide. Or, il n'y a pas eu huit Achéménides avant lui quelle que soit la manière de compter que l'on veuille bien adopter. Et, comme par hasard, les meneurs de révoltes eux aussi se définissent par le nombre neuf: il y avait neuf usurpateurs.

D'autre part, voici quels sont les châtiments qui leur sont infligés: les yeux arrachés, les oreilles, le nez et la langue coupés, ils sont empalés. Comme me le signalait il y a près de trois ans Jean KELLENS²⁸, ces châtiments sont clairement portés aux orifices de l'usurpateur.

2.5. Les théories brâhmaniques en Inde parlent de neuf orifices dont sept situés dans la tête: le Śatapathabrâhmaṇa dit exactement qu'il y a, «comme on sait, neuf souffles dans l'homme» (1.5.2.5, 5.4.1.13, 11.2.1.3 *návemé pûruṣe prāṇāḥ*), qu'il y a «neuf souffles: sept dans la tête, deux en bas» (6.4.2.5, 8.4.3.7, 9.4.3.6 *náva vái prāṇāḥ sapṭá śīrśānn ávāñcau dváu*), à savoir: yeux, oreilles, narines, bouche, urètre, fondement²⁹, quoiqu'il y ait çà et là des variations dans la manière de compter les trous³⁰.

2.6. Ces orifices sont mis en correspondance avec les Sept Sages et avec les Sept Rivières du futur Penjab. Le Śatapathabrâhmaṇa (6.1.1.1), commentant le Nāsadiyasūkta, un poème spéculatif de la R̥gvedasamhitā (10.129.1), affirme ceci:

ásad vá'idám ágra'āsīt | tād āhuḥ kīm tād ásad āsīd íty ḥṣayo vāvá té'gré'sad āsīt tād āhuḥ ké tá'ḥṣaya íti prāṇá vá'ḥṣayas té yāt purāsmāt sārvasmād idám ichántaḥ śrámeṇa tápasāriṣaṁs tasmād ḥṣayaḥ || 1 || sá

²⁸ Oralement, à Liège, le 19 juillet 1993.

²⁹ Voir Minard, *TEC II* §§906-907.

³⁰ Le mot *prāṇá-* a plusieurs emplois et acceptions. Au pluriel, c'est la désignation des sens et des autres types de fonctions correspondant aux orifices du corps humain. Au singulier, c'est la fonction respiratoire, laquelle correspond à la bouche et aux narines. Lorsqu'il n'est question que de la respiration, *prāṇá-* peut avoir un sens plus spécialisé ou technique et ne désigner que le seul souffle expiré par opposition au souffle inspiré appelé *apāná-* et au souffle diffus ou *vyāná-* qui assure la continuité de la vie entre l'expiration et l'inspiration (voir Minard, *TEC I* §§77a, 165b; *II* §§450a, 905 sqq., 912).

yò'yám mádhye prāṇāḥ | eṣá evéndras tán eṣá prāṇān madhyatá indriyēnainddha yád āinddha tasmād indha indho ha vai tám indra ítý á cakṣate paró'kṣaṁ paró'kṣakāmā hí devás tá'iddhāḥ saptá nānā pūruṣān asṛjata || 2 || tē'bruvan | ná vá'itthāṁ sántaḥ śakṣyāmaḥ prājanayitum imānt saptá pūruṣān ékaṁ pūruṣaṁ karavāmēti tá'etānt saptá pūruṣān ékaṁ pūruṣaṁ akurvan yád ūrdhvāṁ nābhes táu dváu samāubjan yád āvān nābhes táu dváu pakṣāḥ pūruṣaḥ pakṣāḥ pūruṣaḥ pratiṣṭhāika āsīt || 3 || átha yāitēṣāṁ saptānām pūruṣāṇām śrīḥ | yó rāsa āsīt tám ūrdhvāṁ samúd auhaṁs tād asya śíro'bhavat yá chríyaṁ samudáuhaṁs tasmā chíras tás-minn etásmin prāṇā āśrayanta tasmād v evaitá chiró'tha yát prāṇā āśrayanta tasmād u prāṇāḥ śrío'tha yát sárvasmin āśrayanta tasmād u sárīram || 4 || sá evá pūruṣaḥ prajāpatir abhavat | sá yāḥ sá pūruṣaḥ prajāpatir ábhavad ayám evá sá yò'yám agnís cīyáte || 5 ||

«À l'origine, certes, il y avait le non-être. (Certains docteurs) dirent alors: Qu'était-ce, le non-être? À l'origine, certes, les Sages étaient le non-être. (Certains docteurs) dirent alors: Qui étaient les Sages? Les Sages sont certes les souffles. Ils reçoivent le nom de Sages (*ṛṣi-*) parce qu'ils s'évertuèrent (*RIṢ*)³¹, avant l'existence de tout ceci, et que, dans le désir d'y arriver, ils peinèrent et se mortifièrent³²».

Le texte sanscrit ne se comprend pas tout de suite: il se livre à un jeu de mots intraduisible par le biais duquel une sorte d'étymologie mystique du mot «sage» est proposée: «les sages (*ṛṣi-*) s'évertuèrent (*RIṢ*)». Les mots employés à l'entour de ces derniers sont aussi ceux qui le sont habituellement pour signifier les efforts que le sacrifiant et les officiants fournissent, la peine qu'ils se donnent pour que le rite soit dûment et correctement accompli. L'idée du sacrifice est donc présente. Ce non-être, c'est-à-dire sans doute l'immatérialité, n'est autre que le rite dans ce qu'il a d'articulé, d'organisé, de spirituel.

«Le souffle situé au centre n'est autre qu'Indra. Il allumait les autres souffles depuis le centre. Comme il alluma (*INDH*), il s'appelle Indha. Car, c'est en réalité Indha, mais on l'appelle Indra par ésotérisme, parce que les dieux aiment ce qui est ésotérique³³».

³¹ Sur cette étymologie mystique, voir Verma 287 sq.; Deeg 218 sq.

³² Voir Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses. Vol. 73, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, 13; Jean Varenne, *Mythes et Légendes extraits des Brāhmaṇa, traduits du sanskrit et annotés par —*, Gallimard/Unesco, Paris, ²1967, 27.

³³ Sur l'étymologie mystique de *indra-*, voir Minard, *TEC I* §308, *II* §935a; Verma 37, 284 sq.; Deeg 213; Malamoud, *CM* 243 sq.

«Comme il alluma, il s'appelle Indha», «Indra par ésotérisme», voilà une autre étymologie mystique basée sur un jeu de mots bien intraduisible. Qu'en retirer? C'était là un procédé fréquent, une façon de présenter les choses. Il ne faut bien sûr pas croire que le but de l'opération était de donner l'étymologie du mot, comme les grammairiens antiques ont d'ailleurs fini par le croire eux-mêmes (ainsi Yāska), mais bien d'exprimer une relation profonde entre deux ou plusieurs concepts. Ici, l'idée est que l'orifice central, c'est-à-dire la cavité de la boîte crânienne, correspond au grand dieu védique ancien connu surtout pour avoir libéré les sept rivières du Penjab. Ce dieu est donc celui qui donne aux sept sens ou fonctions leur possibilité: il est l'activité mentale qui justifie les fonctions des orifices et met ces derniers en alerte.

«Allumés, ils émirent sept Puruṣa distincts. Ils dirent: Si nous nous en tenons là, nous ne pourrions rien générer. Allons! Des sept Puruṣa, faisons³⁴ un seul Puruṣa!»

Les sept images ou échos que produisent les sept orifices sont, peut-on comprendre, sept hommes. Autrement dit, la conscience de soi est dispersée, septuple; l'individu, divisé, n'existe pas encore de façon coordonnée, unitaire. Les sages primordiaux s'évertuent donc, font un effort de concentration et font des sept hommes un seul.

«Et des sept Puruṣa, ils firent un seul Puruṣa. Ce qui est au-dessus du nombril³⁵ fut le résultat de la compression de deux³⁶ et ce qui est en-dessous³⁷ du nombril de deux. Un Puruṣa fut un côté, un Puruṣa un côté et la base un. Ils concentrèrent la splendeur et la saveur³⁸ de ces Puruṣa vers le haut: ce fut la tête».

Sans crier gare, le raisonnement passe du schéma régi par le nombre sept à celui régi par le nombre neuf: les orifices d'en haut et les orifices d'en bas. Le fil ne s'y tient cependant pas: on revient tout de suite à sept.

³⁴ Subj. volitif-hortatif de la 1ère personne: Minard, *TEC II* §731a.

³⁵ Rection abl. de *ūrdhvām* adv.: Minard, *TEC II* §429.

³⁶ Subordination tonale (*samāubjan*). Voir Minard, *TEC I* §101b.

³⁷ *āvān* adv.: voir Minard, *TEC II* §907a.

³⁸ Latence d'un verbe non répété: Minard, *TEC I* §125.

«Comme ils concentrèrent la splendeur vers le haut, la tête s'appelle ainsi³⁹. Les souffles y trouvèrent appui. C'est encore une raison pour laquelle la tête s'appelle ainsi. D'autre part, si les souffles peuvent être appelés splendeurs, c'est parce qu'ils trouvèrent appui⁴⁰ et, si le corps a ce nom, c'est parce qu'ils y trouvèrent appui ensemble⁴¹. Ce Puruṣa devint Prajāpati et le Puruṣa qui devint Prajāpati n'est autre que celui-ci, à savoir l'(autel du) feu que l'on est en train d'édifier».

À travers de nombreuses étymologies mystiques, le texte arrive à sa fin et à ses fins, construire l'autel du feu⁴² qui a une forme de grand oiseau aux ailes déployées. Cet autel matérialise en quelque sorte l'immatériel par tout son jeu savant de couches de briques agencées selon des prescriptions extrêmement précises et complexes, le monde spirituel, le sacré que la cérémonie qui va se dérouler y décrira. L'homme s'y trouve, il s'y trouve enfermé, son idole en or⁴³ gît entre les couches, le sacrifiant qui, par le biais de sa consécration, y a pris place, pourra prendre son envol. Cet homme prototypique, enfermé dans l'autel, c'est Dieu lui-même⁴⁴.

2.7. En Iran, les Sages (les Kavi) et les Rivières sont au nombre de neuf⁴⁵. Les sept trous que le grand dieu védique Indra pratique de son foudre dans la montagne primordiale libèrent sept rivières. Les Sages, quant à eux, paraissent avoir primitivement présider à la gestion des réserves d'eau, selon les données grecques⁴⁶ et iraniennes⁴⁷.

³⁹ Sur l'étymologie mystique de *śīras-*, voir Verma 417 sq.; Deeg 298.

⁴⁰ Étymologie mystique de *śrī-*. Voir Verma 420 sq.; Deeg 299 sq.

⁴¹ Étymologie mystique de *śārīra-*. Voir Verma 266 sq.; Deeg 296. Sur l'étymologie authentique, voir Minard, *TEC II* §665a.

⁴² Sur la symbolique de sa construction, voir Malamoud, *CM* 77 sqq.

⁴³ Voir Malamoud, *CM* 78 sq.

⁴⁴ L'interprétation de ce texte est certes difficile et sans doute aventureuse, mais les textes brâhmaniques anciens, peu explicites, ne peuvent livrer leur sens qu'à ce prix pour autant bien sûr qu'on les fréquente sans compter.

⁴⁵ Pirart, *KY* 58 n. 83.

⁴⁶ L'un des Sept Sages est Bias (Βίας, Βίαντος). Il avait pu résoudre un conflit de frontières entre deux Cités qui s'entre-déchiraient et s'en étaient remises à son jugement, en se basant sur la ligne de partage des eaux entre les bassins fluviaux. Voir Jaume Pòrtulas, *Bias de Priene*, *Fortunatae* 5, 1993, 141-156.

⁴⁷ Deux Kavi ont donné leur nom à des réservoirs d'eau (*vairi-*): Husravah (Yt 19.77, etc. :: Yt 19.56) et Pisi-anah «au char ciselé» (Yt 13.132, 19.71 :: Yt 5.37).

2.8. Les spéculations brâhmaniques font aussi une comparaison significative pour ce qui est de l'antiquité du schéma: l'Homme est une ville à sept ou neuf portes, ce qui n'est pas sans rappeler la ville béotienne de Thèbes⁴⁸. Ces portes sont ce qui permet à l'homme de voir, d'entendre, de sentir, etc., c'est-à-dire d'avoir une vie sensible et de fonctionner.

2.9. Le deuxième chapitre qui, dans le Śatapathabrâhmaṇa, traite du Puruṣamedha commence par l'explication et l'étymologie des mots *puruṣa*- «homme» et *puruṣamedha*- «sacrifice humain» (ŚBM 13.6.2.1):

*ātha yāsmāt puruṣamedhó nāma | imé vái lokāḥ pūr ayām evā puruṣo
yò'yām pávate sò'syām purí śete tasmāt puruṣas tasya yád eṣú lokéṣv
ānnaṁ tād asyānnaṁ médhas tād yád asyaitād ānnaṁ médhas tasmāt
puruṣamedhó'tho yád asmin médhyān puruṣān ālābhate tasmād v evā
puruṣamedhāḥ || 1 ||*

«Pourquoi ce sacrifice s'appelle «Sacrifice humain». Ces mondes sont une ville et Puruṣa est bien celui qui souffle ici-bas⁴⁹. Il gît dans cette ville. Voilà pourquoi il est appelé Puruṣa».

Par le biais d'une étymologie mystique qui analyse le mot *puruṣa*- «homme» comme le composé de *pūr*- «ville» et de la racine *ŚI* «être couché»⁵⁰, le texte explique que l'«Homme» réside dans un corps. Nous voyons que l'«Homme» est ainsi une désignation de l'âme. Vieille conception, cette âme est souffle, le plus important des souffles⁵¹, le Vent qui souffle. Le corps est ce monde si bien que l'âme dont il est ici question est Dieu, l'âme du monde, *ecce homo*.

«La nourriture qu'il a dans ces mondes, cette nourriture est son offrande. Le fait que sa nourriture soit son offrande (*medha*-) explique le nom du Puruṣamedha, «offrande à l'Homme, à Dieu». D'autre part, le fait que, dans ce (sacrifice), il prenne des hommes comme nourriture sacrificielle explique aussi le nom du Puruṣamedha, «offrande d'hommes»⁵².

⁴⁸ Iliade, Δ 406 ... Θήβης ... ἐπταπύλοιο.

⁴⁹ Cf. *yò'sáu tápati* «celui qui brûle là-haut» (Minard, *TEC II* §§192b, 822). Désignation de Vāyu (Minard, *TEC II* §§414, 822). Sur le sens «souffler» de *PŪ* :: *pávate*, Minard, *TEC II* §414a.

⁵⁰ Voir Verma 51, 254 sq.; Deeg 253.

⁵¹ Voir ci-dessous note 125.

⁵² Voir Verma 107 sq.

Cette étymologie est fort ancienne puisqu'on la retrouve dans d'autres textes. Ajoutons que l'une des désignations védiques du corps est *deha-*(TĀ), mot apparenté à *dehí-* «rempart» (RS) et à rapprocher du grec τεῖχος «mur, rempart» (voir Mayrhofer, *EWA I* 746).

2.10. Ce que Darius I^{er} inflige ainsi aux usurpateurs, c'est la perte de toute valeur cosmique, de toutes les relations que, par la vue, etc., ils avaient avec le Cosmos. Ils ne verront plus, n'entendront plus, ne verront plus, ne sauront plus, ne pourront plus, tomberont dans les ténèbres, seront en dehors du Cosmos, ne lui correspondront plus. Il est d'ailleurs explicitement dit dans l'Avesta que les aveugles, les sourds, etc., ne sont pas admis à participer aux cérémonies sacrificielles⁵³. C'est, du moins, ce que la grande déesse des eaux Anâhitâ précise à Zoroastre (Ābān Yašt 93):

nōiṭ auuā zaoθrā paiti.vīse yā māuuōiia fran'harənti aṇdāśca karənāśca ...

«Je n'accepte pas les libations que boivent en mon honneur les aveugles, les sourds, ...».

2.11. Pareille peine capitale a donc un soubassement dans les spéculations philosophico-religieuses indo-iraniennes, lesquelles se souviennent de motifs indo-européens. Voyons quelques détails de cette inscription de Bīsoṭūn⁵⁴:

⁵³ Je ne sais comment apprécier le fait que le devin Tirésias, né à Thèbes, devint aveugle à sept ans et dise, dans les Bacchantes, en commençant sa première réplique: τίς ἐν πύλαισι «Qui donc est à ces portes?» (voir Mario Meunier, *Euripide: Les Bacchantes. Traduction nouvelle avec notes, précédée d'une étude sur la religion dionysiaque*, Payot, Paris, 1923, 72 n. 1; E. R. Dodds, *Euripides. Bacchae. Edited with Introduction and Commentary by —*, 2nd edition, Oxford University Press, Oxford, 1960 [1944], v. 170).

⁵⁴ Je me base sur l'édition de Rüdiger Schmitt, *CH I 1,1*, mais j'adopte des systèmes de translittération (*a b c^a ċ da di du f ga gu h^a x i ja ji ka ku l ma mi mu n^a nu p r^a ru s š t^a tu θ u va vi y z*) et de transcription interprétative différents. Dans la transcription, par le signe «+», j'indique l'analyse des univerbations et des composés nominaux et, par le signe «-», je sépare, en défaisant d'éventuels sandhi, les enclitiques, les augments et les préverbes. Les mots sont généralement donnés avec leur finale absolue.

2.11.1. DB (§4) I 8-11⁵⁵

ṭanhati dāraya+vahuš xšāyaθyah VIII mana tauxmāyāh⁵⁶ ta+yai pṛvam xšāyaθyāh a-ahan⁵⁷ adam navamah IX dvitā+p-r^a-n^a-ma⁵⁸ vayam xšāya-θyāh hmahi⁵⁹

«Le Roi Darius dit: Il y en a eu huit dans ma famille qui furent rois auparavant. Moi, je suis le neuvième. Nous sommes neuf rois en tout».

Darius, en se livrant à ce calcul, montre l'importance qu'il accorde au nombre neuf.

2.11.2. DB (§ 10) I 26-35⁶⁰

ṭanhati dāraya+vahuš xšāyaθyah imat ta+yat mana kṛtam pasa+avat yaθā xšāyaθyah a-bavam kambaujiyah⁶¹ nāma kurauš pušah ahmāxam⁶²

⁵⁵ 8. ...: θ- 9. a-t^a-i-y: da-a-r^a-y-va-u-š: x-š-a-y-θ-i-y: VIII: ma-n^a-a: t^a-u-ma-a-y-[a: t^a-y-i-y]: [p]-ru-u-va-ma 10.: x-š-a-y-θ-i-y-a: a-h^a: a-da-ma: n^a-va-ma: IX: du-u-vi-i-t^a-a-p-r^a-n^a-ma [: va-y-ma:] x-š-a-y-θ-i-y 11. y-a: a-ma-h^a-y **: ...

⁵⁶ L'étymologie par l'avestique *taoxman-* et le védique *tókman-* (voir Mayrhofer, *EWA I* 670) montre que °x^o ne s'écrit pas devant °m^o: t^a-u-ma-a-y-a.

⁵⁷ Je fais l'hypothèse que le maintien de -h^a- entre deux voyelles de timbre *a est là pour indiquer le dissyllabisme qui le précède.

⁵⁸ «nach wie vor» (Tichy, MSS 42, 1983, 207 sqq., 234 sqq.; voir Mayrhofer, *EWA I* 767), mais la morphologie du second membre n'est pas assurée (voir ci-dessous note 89).

⁵⁹ Je fais l'hypothèse que a- note h^o.

⁶⁰ 26. ...: θ-a- 27. t^a-i-y: da-a-r^a-y-va-u-š: x-š-a-y-θ-i-y: i-ma: t^a-y: ma-n^a-a: ka-r^a-t^a-ma: p-s-a-va: y-θ-a: x-š- 28. a-y-θ-i-y: a-b-va-ma: ka-b-u-ji-i-y: n^a-a-ma: ku-u-r^a-u-š: p-u-ç: a-ma-a-x-ma: t^a-u-ma-a-y- 29. a: h^a-[u-va]: p-ru-u-va-ma: i-da-a: x-š-a-y-θ-i-y: a-h^a: a-va-h^a-y-a: ka-b-u-ji-i-y-h^a-y-a: b-r^a-a- 30. t^a-[a: b-r^a-di-i-y:] n^a-a-ma: a-h^a: h^a-ma-a-t^a-a: h^a-ma-p-i-ta-a: ka-b-u-ji-i-y-h^a-y-a: p-s-a-va: ka- 31. b-[u-ji-i-y:] a-va-ma: b-r^a-di-i-y-ma: a-va-a-ja: y-θ-a: ka-b-u-ji-i-y: b-r^a-di-i-y-ma: a-va-a-ja: ka-a-r^a-h^a-y- 32. [a: n^a-i-y:] a-z-da-a: a-b-v: t^a-y: b-r^a-di-i-y: a-va-ja-t^a: p-s-a-va: ka-b-u-ji-i-y: mu-u-da-r^a-a-y-ma 33. [: a-š-i-y]-va: y-θ-a: ka-b-u-ji-i-y: mu-u-da-r^a-a-y-ma: a-š-i-y-va: p-s-a-va: ka-a-r^a: a-r^a-i-ka: a-b-va 34. [: u-t^a-a]: da-r^a-u-ga: da-h^a-y-u-va-a: va-s-i-y: a-b-va: u-t^a-a: p-a-r^a-s-i-y: u-t^a-a: ma-a-da-i-y: u-t^a- 35. [a: a]-n^a-i-y-a-u-va-a: da-h^a-y-u-š-u-va-a **: ...

⁶¹ Le nom de Cambyse n'a pas reçu d'étymologie. On l'a cependant rapproché de celui d'une tribu située au Nord-Ouest de l'Inde et connue de Yāska, celle des Kamboja (voir Mayrhofer, *IPN I*, 2 n° 38; *EWA I* 307). Ceci dit, il faut peut-être reconnaître dans le nom de Cambyse le dérivé en *-i'-a- de ce même nom, lequel peut s'interpréter comme la pluralisation du nom d'un héros royal éponyme. Le nom de ce dernier serait un composé dont le second membre se retrouverait dans le nom du roi indien épique Kuntibhoja, lequel est sans doute à interpréter comme le «seigneur des Kunti», le second membre étant à expliquer par l'adj. *bhojā-* «qui jouit de, qui dispose de, qui règne sur» (dit surtout d'Indra dans la RS). Pour ce qui est du premier élément du nom de *kam+bhoja-, kam+, il est peut-être identique au véd. *kām* «bene» (KS, MS; voir Mayrhofer, *EWA I* 305 sq.).

⁶² Pourquoi °x^o?

*tauxmāyāh hāu*⁶³ *p̥vām ida xšāyaθyah a-ah avahya kambaujiyahya brātā b̥rdiyah*⁶⁴ *nāma a-ah*⁶⁵ *ha+mātā*⁶⁶ *hama+pītā*⁶⁷ *kambaujiyahya pasa+avat kambaujiyah avam b̥rdiyam ava-jan yaθā kambaujiyah b̥rdiyam ava-jan kārahya na+it azdā a-bavat ta+yat b̥rdiyah ava+jatah pasa+avat kambaujiyah mudrāyam a-šyavat*⁶⁸ *yaθā kambaujiyah mudrāyam a-šyavat pasa+avat kārah arikāh*⁶⁹ *a-bavat uta draugam dahyau+ā va-s-i-y*⁷⁰ *a-bavat uta pārsai uta mādai uta anyāhu+ā dahyū+ā*⁷¹

«Le Roi Darius dit: Voici ce que j'ai fait après que je suis devenu roi. Le fils de Cyrus, de notre lignée, s'appelait Cambyse. Celui-là fut roi ici. Ce

⁶³ Je fais l'hypothèse que *h^a*- initial confond *ha^o* et *hā^o*.

⁶⁴ Le nom de Smerdis (voir Mayrhofer, *IPN* 1,2 n° 20) n'a pas été expliqué de façon convaincante. Plutôt que d'y reconnaître le dérivé en *°a-* du nom court qui n'est autre que la forme compositionnelle en *°i-*, type véd. *túji-* (RS 6.26.4), de **b̥rdant-* (= av. *bərəzant-*, véd. *brhánt-*) — on attendrait une *v̥rddhi* —, mieux vaut penser à un suffixe **-i'a-* et considérer que les deux exemples vieil-avestiques de ce type de patronymiques obéissent à la même morphologie: *aojiia-* «fils d'Uji» (Pirart, MSS 47, 1986, 183; Kellens & Pirart, *TVA II* 198) serait ainsi la graphie de *ii. *uji-(i)'a-*, *ao^o* pouvant noter **u^o* (cf. *aoxtō.nāman-*: Pirart, Bamberg, §3). Si *vaēipiia-* (voir Mayrhofer, *IPN* 1,1 n° 343) est «fils de Vipi», le maintien du *°p^o* — ce n'est pas **vaēifiia-* - montre qu'il ne s'agit pas d'une simple thématisation en *°a-*.

⁶⁵ L'hypothèse qu'il n'y a pas de thématisation secondaire permet d'expliquer la graphie du gén. *a-u-a-ma-z-da-a-hā ahura+mazdaah*. Sandhi absolu comme pour le véd. *āḥ* (RS 10.85.7, 10.129.3, 10.149.2) contre l'avestique *ās* (voir Kellens, *VA* 85).

⁶⁶ Haplogique pour *hama+mātā*. Même type d'haplogie que dans véd. *sāmanas-* (cf. Yt 19.16 *hamō.manah-*).

⁶⁷ Isoglosse intéressante: le traitement de la laryngale interconsonantique est celui du véd. *pītā* contre le v.-av. *ptā*.

⁶⁸ Isoglosse intéressante: pour le présent intransitif de *ii. *c̥ju* (voir Mayrhofer, *EWA I* 552 sq.), le vieux-perse correspond au dialecte kamboja: *šavatir gatikarmā kamboješu* (Yāska). Le védique recourt au même thème, mais préfère la voix moyenne: RS *cyavante*. L'avestique récent utilise l'inchoatif *šūsaṭ*.

⁶⁹ L'étymologie que proposait A. Meillet par le véd. *arī-* est peut-être meilleure que celle par laquelle Kent fait de ce mot le dérivé de *ii. *asrā-* (véd. *asrā-*, av. *anra-*). En effet, le suffixe secondaire *-ika-* sur le primaire *-ra-* n'est envisageable qu'au féminin. Quant à l'explication qui recourt au véd. *alika-* et à l'av. *araēka-* (voir Mayrhofer, *EWA I* 128), elle a le défaut que ces mots se disent typiquement d'animaux nuisibles, respectivement des serpents et des fourmis. Il me semble donc peu vraisemblable que pareil mot soit utilisé en v.-p. pour qualifier le «peuple». J'interprète donc *a-r^a-i-ka-a* comme le dérivé de *ii. *ári-* «impie» (sur quoi voir Pirart, Bamberg, §6).

⁷⁰ S'agit-il de *ii. *yaśī* «à l'envi, largement», acc. nt. adv. de **yaśin-* (véd. *vaśin-*) «qui a ou fait ce qu'il veut»?

⁷¹ La répétition de la postposition montre à quel point elle n'était plus sentie que comme partie intégrante de la terminaison casuelle. On ne peut savoir si le phénomène est *authentiquement* attesté en avestique, les graphies et les faits de transmission ne laissant aucune garantie à ce sujet.

Cambyse avait un frère nommé Smerdis. Il avait la même mère et le même père que Cambyse. Par la suite, Cambyse tua ce Smerdis. Du peuple, il ne fut pas connu que Smerdis avait été tué. Ensuite, Cambyse partit pour l'Égypte. Une fois Cambyse parti pour l'Égypte, le peuple devint mauvais et le mensonge se répandit largement dans le pays, en Perse et en Médie comme dans les autres pays».

La coloration religieuse du récit est évidente: les concepts et le vocabulaire qui ont servi à dire que «le peuple devint mauvais» et que «le mensonge se répandit» sont repris à la tradition religieuse.

2.11.3. DB (§ 11) I 35-43⁷²

Ṯanhati dāraya+vahuš xšāyaθyah pasa+avat I martiyah maguš a-ah ga-u-ma-a-t^{a73} nāma hāu ut(s)-a-patata⁷⁴ haca p-i-š-i-y-a-u-va-a-da-a-y-a⁷⁵ a-r^a-ka-da-r^a-i-š⁷⁶ nāma kaufah haca a-va-da-š⁷⁷ vi-i-y-x-n^a-h^a-y⁷⁸ māhahya⁷⁹

⁷² 35. ...: θ-a-t^a-i-y: da-a-r^a-y-va-u-š: x-š-a-y-θ-i-y: p- 36. [s-a-va]: I ma-r^a-t^a-i-y: ma-gu-u-š: a-h^a: ga-u-ma-a-t^a: n^a-a-ma: h^a-u-va: u-da-p-t^a-t^a-a: h^a-c^a-a: p-i-š-i- 37. [y-a]-u-va-a-da-a-y-a: a-r^a-ka-da-r^a-i-š: n^a-a-ma: ka-u-f: h^a-c^a-a: a-va-da-š: vi-i-y-x-n^a-h^a-y: ma-a-h^a- 38. [y]-a: XIV: r^a-u-c^a-b-i-š: θ-ka-t^a-a: a-h^a: y-di-i-y: u-da-p-t^a-t^a-a: h^a-u-va: ka-a-r^a-h^a-y-a: a-va-θ-a 39.: a-du-u-ru-u-ji-i-y: a-da-ma: b-r^a-di-i-y: a-mi-i-y: h^a-y: ku-u-r^a-u-š: p-u-ç: ka-b-u-ji-i-y-h^a-y-a: b-r^a- 40. a-t^a-a: p-s-a-va: ka-a-r^a: h^a-ru-u-va: h^a-mi-i-ç-i-y: a-b-va: h^a-c^a-a: ka-b-u-ji-i-y-a: a-b-i-y: a-va-ma: 41. [a]-š-i-y-va: u-t^a-a: p-a-r^a-s: u-t^a-a: ma-a-da: u-t^a-a: a-n^a-i-y-a: da-h^a-y-a-va: x-š-ç-ma: h^a-u-va 42.: a-ga-r^a-b-a-y-t^a-a: ga-r^a-ma-p-da-h^a-y: ma-a-h^a-y-a: IX: r^a-u-c^a-b-i-š: θ-ka-t^a-a: a-h^a: a-va-θ-a: x-š- 43. ç-ma: a-ga-r^a-b-a-y-t^a-a: p-s-a-va: ka-b-u-ji-i-y: u-va-a-ma-r^a-š-i-y-u-š: a-ma-r^a-i-y-t^a-a **: ...

⁷³ Étymologie inconnue (voir Mayrhofer, *IPN I,2* n° 33).

⁷⁴ L'augment n'est utilisé après préverbe que si celui-ci finit par une consonne. Ceci dit, le sandhi de ii. **úts* est ici de type védique (isoglosse intéressante).

⁷⁵ Étymologie inconnue. Belle illustration de la terminaison °*āyāh* (ou °*āyāt*) d'abl. sg. d'un thème f. en °*ā*.

⁷⁶ Étymologie inconnue.

⁷⁷ Adv. ou locution adverbiale mal expliquée. Voir Rüdiger Schmitt, *Zur Enklise im Altpersischen*, in: *Verba et Structurae. Festschrift für Klaus Strunk zum 65. Geburtstag* (herausgegeben von Heinrich Hettrich, Wolfgang Hock, Peter-Arnold Mumm und Norbert Oettinger), Innsbruck, 1995, 287.

⁷⁸ Étymologie incertaine. Il est curieux que le gén. en °*ahya* des noms de mois soit toujours écrit -h^a-y au lieu de -h^a-y-a.

⁷⁹ ma-a-h^a-y-a est la graphie régulière de *māhahya* gén. sg. de *māha*- «mois» (= véd. *māsa*-; Kent), le °*h* entre deux °*ā* ne s'écrivant normalement pas. Ce n'est pas le loc. sg. d'un thème *māh*- (voir Mayrhofer, *EWA II* 352), le nom du mois devant être pris comme apposition et non comme complément.

XIV *raucabiš*⁸⁰ θ-ka-t^a-a⁸¹ *a-ahan yadi ut(s)-a-patata hāu kārāhya avaθā a-drujyat adam br̥dīyah ahmi ha+yah kurauš puçah kambaujīyahya brātā pasa+avat kārāh harvah ha(m)miçīyah a-bavat haca kambaujīyāt abi avam a-šyavan uta pārsah uta mādah uta anyāh dahyāvah xšaçam hāu a-grbāyata garma+padahya māhahya IX raucabiš θ-ka-t^a-a a-ahan avaθā xšaçam agrbāyata pasa+avat kambaujīyah hva+mṛšyus⁸² a-ma-t^a-i-y-t^a-a⁸³*

«Le roi Darius dit: Ensuite, un homme du nom de G. était Mage. Il se souleva depuis P. Une montagne se nomme A. Depuis cet endroit, le 14 du mois de V. (= le 11 mars 522) était passé lorsqu'il se souleva. Il mentit de la sorte au peuple: Moi, je suis Smerdis, le fils de Cyrus et le frère de Cambyse. Ensuite, tout le peuple devint adversaire de Cambyse. Allèrent à lui la Perse, la Médie et les autres pays. Il s'empara du pouvoir. Le neuf du mois de Garmapada (= le premier juillet 522) était alors passé. C'est ainsi qu'il s'empara du pouvoir. Ensuite, Cambyse mourut de sa propre mort».

L'idée du mensonge, exprimée en recourant à un substantif et à un verbe typiques du discours religieux⁸⁴, est un motif récurrent du texte.

⁸⁰ Littéralement: «quatorze (jours) au moyen/ pour ce qui est (de la succession) des lumières. Ceci dit, doit-on envisager que *raucabiš* serait un nom.-acc. nt. pl. comme e. g. V 6.49 *azdābiš*? Il y a sandhi externe avec la terminaison pada dans *raucah-biš* comme en avestique et en védique.

⁸¹ Pour l'explication de θ-ka-t^a-a, on ne peut recourir avec Kent au suffixe ii. *-atā- provenant de l'ie. *-etō- (voir Debrunner, *AIG II*, 2 168 sq. §71a) comme on le voit bien par le traitement °c° de ie. *°k^{uo} dans véd. *pacatā*-.

⁸² Comme souvent dans les composés et les univerbations, la voyelle finale du premier terme est écrite longue, soit par volonté d'en reproduire la prononciation, soit par convention. Mon système de transcription, par prudence, ne tient pas compte de ces allongements.

⁸³ Le divādi véd. *mriyāte*, dont l'accentuation passive est secondaire, est peut-être le résultat d'une réfection qui a aussi affecté le passif des autres racines en °R (*kriyāte*, *dhriyāte*, *bhriyāte*, etc.) dans la mesure où le suffixe *+ja- de passif ou de divādi exige l'intermédiaire d'une laryngale derrière les racines dont le degré zéro finit par une voyelle brève *i (e. g. véd. *ŚRI* :: *śrīyāte* < **ḱli-H-je-*), *u (e. g. véd. *ŚRU* :: *śrūyāte* < **ḱlu-H-je-*) ou *ṇ (e. g. véd. *TAN* :: *tāyāte* < **ṇō-H-je-*). Il est donc légitime de se demander si *mriyāte* n'a pas remplacé un **mūryate* < **mṛ-H-je-*. Sur ce point, les graphies avestique et vieux-perse sont ambiguës: a-ma-r^a-i-y-t^a-a est-il à lire *amṛyāta* ou *amriyāta*?

⁸⁴ Voir Briant, *DPE* 26. La racine *druj* (= av. *druj*, véd. *DRUH*) exprime, dans le contexte strictement religieux, le contraire de ce que signifie **ṛtā*- (v.-p. *ṛta*- [XPh a-r-t^a-], av. *aša*-, véd. *ṛtā*-), l'harmonie cosmico-rituelle par laquelle les Indo-Iraniens définissaient leur piété (voir Pirart, *JA* 283, 1995, 58-62).

2.11.4. DB (§13) I 48-61⁸⁵

*Ṯanhati dāraya+vahuš xšāyaṮyah na+it a-ah martiyah na+it pārsah na+it mādah na+it ahmāxam tauxmāyāh kašcit*⁸⁶ *ha+yah avam ga-u-ma-a-t^a-ma ta+yam magum xšačam dītam caxriyāt kārah-šim haca da-r^a-š-ma*⁸⁷ *a-tr̥sat*⁸⁸ *kāram va-s-i-y ava+janyāt ha+yah p-r^a-n^a-ma*⁸⁹ *br̥diyam a-dānāt avahya+t^a-a-di-i-y*⁹⁰ *kāram ava+janyāt mā+ta+yat*⁹¹ *maam xšnāsaati*⁹² *ta+yat adam na+it br̥diyah ahmi ha+yah kurauš pučah kašcit*⁹³ *na+it a-dr̥šnaut*⁹⁴ *cišcit*⁹⁵ *Ṯastanai pari ga-u-ma-a-t^a-ma ta+yam magum y-a-t^a-a*⁹⁶ *adam a+r̥sam*⁹⁷ *pasa+avat adam *ahura+mazdaam*⁹⁸

⁸⁵ 48.: Ṯ-a-t^a-i-y: da-a-r^a-y-va-u-š: x-š-a-y-Ṯ-i-y: n^a-i-y: a-h^a: ma-r^a-t^a-i-y: 49. n^a-i-y: p-a-r-s: n^a-i-y: ma-a-da: n^a-i-y: a-ma-a-x-ma: t^a-u-ma-a-y-a: ka-š-c^a-i-y: h^a-y: a-va-ma: ga-u- 50. ma-a-t^a-ma: t^a-y-ma: ma-gu-u-ma: x-š-č-ma: di-i-t^a-ma: c^a-x-r^a-i-y-a: ka-a-r^a-š-i-ma: h^a-c^a-a: da-r^a-š-ma: a- 51. t^a-r^a-s: ka-a-r^a-ma: va-s-i-y: a-va-a-ja-n^a-i-y-a: h^a-y: p-r^a-n^a-ma: b-r^a-di-i-y-ma: a-da-a-n^a-a: a-va-h^a-y-r^a- 52. a-di-i-y: ka-a-r^a-ma: a-va-a-ja-n^a-i-y-a: ma-a-t^a-y-ma-ma: x-š-n^a-a-s-a-t^a-i-y: t^a-y: a-da-ma: n^a-i-y: b-r^a-di- 53. i-y: a-mi-i-y: h^a-y: ku-u-r^a-u-š: p-u-č: ka-š-c^a-i-y: n^a-i-y: a-da-r^a-š-n^a-u-š: c^a-i-š-c^a-i-y: Ṯ-s-t^a-n^a- 54. i-y: p-r^a-i-y: ga-u-ma-a-t^a-ma: t^a-y-ma: ma-gu-u-ma: y-a-t^a-a: a-da-ma: a-r^a-s-ma: p-s-a-va: a-da-ma: a-u-r^a- 55. ma-z-a-ma: p-t^a-i-y-a-va-h^a-y-i-y: a-u-r^a-ma-z-da-a-ma-i-y: u-p-s-t^a-a-ma: a-b-r^a: b-a-ga-y-a-da-i-š: 56. ma-a-h^a-y-a: X: r^a-u-c^a-b-i-š: Ṯ-ka-t^a-a: a-h^a: a-va-Ṯ-a: a-da-ma: h^a-da-a: ka-ma-n^a-i-b-i-š: ma-r^a-t^a-i-y-i-b-i- 57. š: a-va-ma: ga-u-ma-a-t^a-ma: t^a-y-ma: ma-gu-u-m: a-va-a-ja-n^a-ma: u-t^a-a: t^a-y-i-š-i-y: f-r^a-t^a-ma-a: ma-r^a- 58. t^a-i-y-a: a-nu-u-š-i-y-a: a-h^a-t^a-a: s-i-ka-Ṯ-u-va-t^a-i-š: n^a-a-ma: di-i-da-a: n^a-i-s-a-y: n^a-a- 59. ma-a: da-h^a-y-a-u-š: ma-a-da-i-y: a-va-da-š-i-ma: a-va-a-ja-n^a-ma: x-š-č-ma-š-i-ma: a-da-ma: a-di-i-n^a-ma: va- 60. š-n^a-a: a-u-r^a-ma-z-da-a-h^a: a-da-ma: x-š-a-y-Ṯ-i-y: a-b-va-ma: a-u-r^a-ma-z-da-a: x-š-č-ma: ma-n^a-a: f-r^a- 61. a-b-r^a **: ...

⁸⁶ Sandhi pour *kah-cit*.

⁸⁷ Paraît être un adj. «qui ose, qui attaque, agressif» apparenté au véd. *dhṛṣṇú-*, à l'av. **daršu-* (voir Pirart, KY 96) et au grec *θρασύς*.

⁸⁸ Inchoatif de *Ṯrah*.

⁸⁹ = véd. *purānā-*?

⁹⁰ La postposition *+r^a-a-di-i-y* «en raison de» n'a pas été sûrement expliquée.

⁹¹ Discours direct introduit par le conglomérat de la particule de prohibition **mā* et du relatif nt.

⁹² L'emploi du subjonctif après *mā+ta+yat+* suggère que cette locution équivaut au véd. *nēt*. Cet emploi a un correspondant avestique au Y 11.7 (Kellens, VA 287).

⁹³ = véd. *kás cit*. Pour l'emploi pronominal, l'avestique préfère *ciščā*.

⁹⁴ Je fais l'hypothèse que **t* final, derrière **ṽ*^o et **āu*^o, est noté *-š* et, derrière **i* // *Code 00 36* // ^o et **āi*^o, *-y* (e. g. *-cit, na+it*).

⁹⁵ Sandhi sans parallèle ni du côté avestique ni du côté védique: < **cīt+cit*. L'av. préfère **ca* pour la particule d'indétermination lorsque le thème pronominal est *ci-* (Pirart, TVA II 163 §14.4).

⁹⁶ Conjonction de subordination de forme inconnue «jusqu'à ce que, avant que».

⁹⁷ Ou **ā+r̥sam*? Inchoatif de *(ā+ar)*. Le sandhi accentuel brâhmanique (ŠB) conserve le souvenir de l'absence d'augment lorsque le verbe est préverbe de *ā* ou de *prā*.

⁹⁸ *a-u-r^a-ma-z-a-ma* est fautif pour **a-u-r^a-ma-z-da-a-ma*.

*pati-avahyai*⁹⁹ *ahura+mazdāh-mai upastām a-barat bāga+yādaiš māha-*
hya X raucabiš θ-ka-t^a-a *a-ahan avaθā adam hadā kamnaibiš martiyai-*
*biš*¹⁰⁰ *avam ga-u-ma-a-t^a-ma ta+yam magum ava+janam uta ta+yai-šai*
*fratamāh martiyāh anušyāh a-āhata*¹⁰¹ *+s-i-ka-y-u-va-t^a-i-š*¹⁰² *nāma didā*
*n^a-i-s-a-y*¹⁰³ *nāma dahyāuš mā dai avada-šim ava+janam xšačam-šim*
*adam +adinām*¹⁰⁴ *vašnā ahura+mazdaah adam xšāyaθiyah a-bavam*
ahura+mazdāh xšačam mana fra-barat

«Le roi Darius dit: Il n'y avait pas de mortel, de Perse, de Mède, personne de notre lignée qui pût (re)prendre à ce G. le Mage le royaume volé. Les gens le craignaient, pensant que, capable d'attaquer, il pourrait tuer beaucoup de monde, les gens qui avaient autrefois connu Smerdis. Il pourrait tuer les gens pour cette raison: de peur qu'ils le reconnaissent comme n'étant pas Smerdis, le fils de Cyrus. Personne n'osait rien dire au sujet de G. le Mage, avant mon arrivée. Ensuite, j'implorai l'aide d'Ahura Mazdâ. Ahura Mazdâ m'offrit son assistance. Le dix du mois de Bāgayādi (= le 29 septembre 522) était passé. C'est ainsi que moi, avec peu d'hommes, j'ai tué ce G. le Mage ainsi que les principaux hommes qui l'avaient suivi. Il y a une forteresse nommée S., un pays nommé N., en Médie. C'est là que je l'ai tué. Je l'ai frustré du pouvoir. Par la grâce d'Ahura Mazdâ, je suis devenu roi. Ahura Mazdâ m'a conféré le pouvoir».

⁹⁹ Première sg. moy. de l'indicatif imparfait (sans augment en raison de *pati*) du dénominatif de *avah-* préverbe de *pati* (différemment Schmitt). Le dénominatif simple actif *avasyā-* et l'adj. qui en est tiré *avasyū-* sont attestés en véd. (RS 1.116.23; voir Pirart, *Nā I* 194). L'avestique atteste le substantif abstrait *auuaxiiā-* (Yt 10.78) et l'adj. en **+iā-*, correspondant au véd. en *+yū-*, *auuaxiia-* (Y 58.7; Pirart, Aion 52, 1992, 239 sq.), dérivés de ce dénominatif. Le préverbe *pati* est attendu avec un verbe signifiant «demander pour avoir» comme l'illustre le khotanais *pajād-* < ii. **p(r)ati+jhādhi-* (voir Kellens, VA 122 n. 1) et a sans doute le sens de «en échange de (ce que l'on a fait ou de sa piété)». C'est du moins ce qui ressort de la comparaison e. g. de RS 1.19.1 || *prāti tyām cārum adhvarām* ^v *gopithāya prā hūyase* | «nous t'invoquons dans l'espoir que tu fasses avoir du lait à nos vaches en échange de pareille cérémonie que nous préparons avec soin en ton honneur» avec RS 1.101.1 | *avasyāvo vṛṣaṇam vājradakṣiṇam* ^v *marūtantaṁ sakhyāya havāmahe* || «recherchant son aide, nous invoquons le mâle qui tient le foudre de la main droite et que les Marut accompagnent dans l'espoir qu'il nous offre sa collaboration».

¹⁰⁰ Déclinaison type véd. anc. *mārtyebhiḥ* (RS 9.91.2). L'av. et le sanscrit préfèrent **āiṣ = *aiḥ*.

¹⁰¹ Appartient à *āh* «être assis» (véd. *ĀS :: āste, āsate*) plutôt qu'à *¹ah*.

¹⁰² s-i-ka-θ-u-va-t^a-i-š est fautif d'après les autres attestations du mot. Étymologie mal assurée.

¹⁰³ Étymologie inconnue.

¹⁰⁴ a-di-i-nā-ma est sans doute fautif pour **a-di-i-nā-a-ma* d'après la 3ème personne a-di-i-nā-a (*adināt* DB I 44 sq., 46, 66).

Le texte, alors même qu'il emprunte à la tradition religieuse certaines façons de s'exprimer et fait de celle-ci une sorte d'alibi, garde une volonté de dire les événements historiques. Nous sommes en présence d'un document de propagande¹⁰⁵.

2.11.5.

Des récits semblables concernent d'autres usurpateurs.

Dans le récit des différentes captures, Darius dit souvent qu'il coupa le nez et les oreilles de l'usurpateur, lui arracha un oeil, l'attacha à sa porte et le fit empaler, des châtiments clairement portés aux orifices de l'usurpateur.

DB (§ 32) II 70-78¹⁰⁶

Θanhati dāraya+vahuš xšāyaθyah pasa+avat hāu fravr̥tiš hadā kamnaibiš asabāraibiš a-muθat ragā nāma dahyāuš mādai a-va-p-r̥-a¹⁰⁷ a-šyavat pasa+avat adam karam fra-išyam ni+padi fravr̥tiš a-gr̥byat a-nīyata¹⁰⁸ abi maam adam-šai uta nāham uta gaušā uta hizānam fra+janam uta-šai I +cašma¹⁰⁹ a-vajam dvarai+ā-mai¹¹⁰ bastah a-da-a-r̥-a¹¹¹ harvah-šim kārāh a-vainat pasa+avat-šim ham-gmatānai u-z-ma-y-a-p-t̥-a¹¹²

¹⁰⁵ Voir Briant, *DPE* 15 sq.

¹⁰⁶ 70. ...: θ-a-t̥-a-i-y: da-a-r̥-a-y-va-u-š: x- 71. š-a-y-θ-i-y: p-s-a-va: h̥-a-u-va: f-r̥-a-va-r̥-a-t̥-a-i-š: h̥-a-da-a: ka-ma-n̥-a-i-b-i-š: a-s-b-a-r̥-a-i-b-i-š: a-mu-u-θ: r̥-a- 72. ga-a: n̥-a-ma-a: da-h̥-a-y-a-u-š: ma-a-da-i-y: a-va-p-r̥-a: a-š-i-y-va: p-s-a-va: a-da-ma: ka-a-r̥-a-ma: f- 73. r̥-a-a-i-š-y-ma: n̥-a-i-p-di-i-y: f-r̥-a-va-r̥-a-t̥-a-i-š: a-ga-r̥-a-b-i-y: a-n̥-a-y-t̥-a-a: a-b-i-y: ma-a-ma: a-da- 74. ma-š-i-y [:] u-t̥-a-a: n̥-a-h̥-a-ma: u-t̥-a-a: ga-u-š-a: u-t̥-a-a: h̥-a-z-a-n̥-a-ma: f-r̥-a-a-ja-n̥-a-ma: u-t̥-a-a-š- 75. i-y: [I c̥-a-š]-ma: a-va-ja-ma: du-u-va-r̥-a-y-a-ma-i-y: b-s-t̥-a: a-da-a-r̥-a-i-y: h̥-a-ru-u-va-š-i-ma: ka- 76. a-r̥-a: a-va-i-n̥-a: p-s-a-va-š-i-ma: h̥-a-ga-ma-t̥-a-a-n̥-a-i-y: u-z-ma-y-a-p-t̥-a-i-y: a-ku-u-n̥-a-va-ma 77.: u-t̥-a-a: ma-[r̥-a]-t̥-a-i-y-a: t̥-a-y-i-š-i-y: f-r̥-a-t̥-a-ma-a: a-nu-u-š-i-y-a: a-h̥-a-t̥-a-a: a-va-i-y: h̥-a- 78. ga-ma-t̥-a-a-n̥-a-i-y: [a]-t̥-a-r̥-a: di-i-da-a-ma: f-r̥-a-a-h̥-a-ja-ma **: ...

¹⁰⁷ Locution adv. de forme mal assurée. Humbach (MSS 45, 1985, 97-103) propose *avat+parā* avec *+parā* = grec *παρά*.

¹⁰⁸ Il y a économie dans l'emploi de la désinence moyenne, seul le second verbe de l'asyndète en étant affublé.

¹⁰⁹ c̥-a-š-ma est fautif pour *c̥-a-š-ma-a. Pourquoi un oeil et non les deux yeux? Sans prétendre par là répondre à cette question, on ne peut s'empêcher de penser au fait que, dans le Hōm Stōm, la part de la victime animale qui revient au dieu Hauma comporte entre autres le seul oeil gauche (Y 11.4).

¹¹⁰ Position remarquable de l'enclitique après la postposition.

¹¹¹ Aor. passif **adhāri*?

¹¹² Selon Kent, c'est le conglomérat de ii. **úts* prév. + loc. de *zam-* + postpos. *ā* + postpos. *pati*.

*a-kṛnavam uta martiyāh ta+yai-šai frata māh anušyāh a-āhata avai ham-
gmatānai antar didām fra-hajam*

«Le Roi Darius dit: Ensuite, ce Phraortès avec peu d'hommes s'est enfui. Il y a en Médie un pays appelé Rhagae. Il alla jusque-là. Ensuite, moi, j'y envoyai l'armée. Phraortès, fait prisonnier, fut amené jusqu'à moi. Moi, je lui frappai et le nez et les oreilles et la langue. Et un oeil lui arrachai. Sur ma porte il resta attaché. Tout le peuple put le voir. Ensuite, à Ecbatane, je le fis empaler. Et les principaux hommes qui l'avaient suivi, ceux-là, à Ecbatane, dans la forteresse, je les ai pendus».

Au motif du châtement porté aux orifices s'ajoute celui de la porte. Sans doute faut-il y déceler l'idée sous-jacente que les orifices du corps humain sont comparables à des portes.

2.11.6.

Darius, à la fin de son inscription, donne un résumé. En voici les premières lignes:

DB (§ 52) IV 2-10¹¹³

*θanhati dāraya+vahuš xšāyaθyah imat ta+yat adam a-kṛnavam vašnā
ahura+mazdaah hamahyāyāh¹¹⁴ θaradah pasa+avat yaθā xšāyaθyah a-
bavam XIX hamaranā a-kṛnavam vašnā ahura+mazdaah adam-šiš¹¹⁵ a-
janam uta IX xšāyaθyāh a-grbāyam I ga-u-ma-a-tā nāma maguš a-ah hāu
a-drujyat avaθā adam br̥diyāh ahmi ha+yah kurauš pušah hāu pārsam
ha(m)mišiyam a-kṛnaut ...*

«Le Roi Darius dit: Ceci que, moi, j'ai fait, par la grâce d'Ahura Mazdā prit une seule année. Après que je suis devenu roi, dix-neuf combats j'ai livré. Par la grâce d'Ahura Mazdā, moi, je les y ai frappés. Et neuf rois je fis prisonniers. Tout d'abord, il y avait ce Mage nommé G. Il mentit de la sorte: Moi, je suis Smerdis, le fils de Cyrus. Il rendit la Perse ennemie».

¹¹³ 2. ...: θ-a-t^a-i-y: da- 3. a-r^a-y-va-u-š: x-š-[a-y-θ-i]-y: i-ma: t^a-y: a-da-ma: a-ku-u-n^a- 4. va-ma: va-š-n^a-a: a-u-r^a-[ma-z-da]-a-h^a: h^a-ma-h^a-y-a-y-a: θ-r^a- 5. da: p-s-a-va: y-θ-a: x-[š-a-y-θ-i-y]: a-b-va-ma: XIX: h^a-ma-r^a-n^a- 6. a: a-ku-u-n^a-va-ma: va-š-n^a-[a: a-u-r^a]-ma-z-da-a-h^a: a-da-ma-š-i-š: a- 7. ja-n^a-ma: u-t^a-a: IX: x-š-[a-y-θ-i-y-a]: a-ga-r^a-b-a-y-ma: I ga-u-ma-a-t^a: 8. n^a-a-ma-a: ma-gu-u-š: a-h^a: h^a-[u-va: a-du]-u-ru-u-ji-i-y: a-va-θ-a: a-da-ma: 9. b-r^a-di-i-y: a-mi-i-y [: h^a-y: ku-u]-r^a-u-š: p-u-ç: h^a-u-v: p-a-r^a-s-ma: h^a- 10. mi-i-ç-i-y-ma: a-ku-u-n^a-u-š: ...

¹¹⁴ Gén. f. sg. hypercaractérisé de *hama-* «simple, même».

¹¹⁵ Usage des formes féminines du pronom enclitique pour le nt. pl. comme en avestique récent (e. g. Vr 12.4 *hīš*).

2.11.7.

Viennent ensuite les huit autres cas de rébellion. Chaque fois, le rebelle est caractérisé par un mensonge.

DB (§ 54) IV 33-36¹¹⁶

*θanhati dāraya+vahuš xšāyaθiyah imai IX xšāyaθiyāh ta+yai¹¹⁷ adam a-
grbāyam antar imā hamaranā θanhati dāraya+vahuš xšāyaθiyah dahyāvah
imāh ta+yāh ham(m)içiyāh a-bavan draugah-dīš ha(m)miçiyāh a-kṛnaut
ta+yat imai kārām a-drujyan pasa+avat-dīš ahura+mazdāh mana dastai+ā
a-kṛnaut yaθā +mana¹¹⁸ kāmah avaθā-dīš a-kṛnavam*

«Le Roi Darius dit: Ceux-ci sont les neuf rois que, moi, j'ai faits prisonniers dans ces combats. Le Roi Darius dit: Ceux-ci sont les pays qui devinrent ennemis. Le mensonge les avait rendus ennemis parce que ceux-ci avaient menti au peuple. Ensuite, Ahura Mazda les a mis dans ma main. Comme était mon désir, ainsi je les ai traités».

Il est encore insisté sur le nombre «neuf» et sur le «mensonge». La volonté du grand dieu Ahura Mazda accompagne Darius.

2.12. Darius donne plus loin la liste de ceux qui l'aidèrent, notamment contre le faux Smerdis: ils étaient six (§ 68), mais il nous faut les compter, le nombre n'étant pas explicitement donné. Darius est donc à considérer comme un «septième», mais cette sorte d'oubli du texte est compensé par l'insistance que met Hérodote (*Histoires* 3.76), qui paraît reproduire des informations officielles, à dire que les conjurés étaient au nombre de sept.

2.13. Xerxès I^{er}, sur le chemin de la Grèce qu'il comptait soumettre, apprenant, nous dit Hérodote (*Histoires* 7.114), que le lieu où il faisait halte quelque part en Thrace s'appelait les «Neuf Voies» (ἐννέα ὁδοί),

¹¹⁶ 31. θ-a-r^a-i-y: da-a-r^a-y-va-u-š: x-š-a-y-θ-i-y: i-ma-i-y: 32. IX: x-š-a-y-θ-i-y-a: t^a-y-[i-y: a-da]-ma: a-ga-r^a-b-a-y-ma: a-t^a-r^a: i-ma-a: h^a-ma-r^a-n^a-a * 33. *: θ-a-t^a-i-y: da-a-r^a-y-va-u-š: x-š]-a-y-θ-i-y: da-h^a-y-a-va: i-ma-a: t^a-y-a: h^a-mi-i-ç-i-y- 34. a: a-b-va: da-r^a-u-ga-di-i-[-š: h^a-mi-i-ç]-i-y-a: a-ku-u-n^a-u-š: t^a-y: i-ma-i-y: ka-a-r^a-ma: a-du-u-ru- 35. u-ji-i-y-š: p-s-a-va-di-i-[-š:] a-[u-r^a-ma-z]-da-a: ma-n^a-a: da-s-t^a-y-a: a-ku-u-n^a-u-š: y-θ-a: ma-a-ma: ka- 36. a-ma: a-va-θ-a-di-i-[-š: a-ku-u-n^a-va-ma] **: ...

¹¹⁷ L'emploi de la forme de nominatif pour l'accusatif pourrait se retrouver dans les couches les plus récentes de l'avestique si la transmission était fiable.

¹¹⁸ ma-a-ma est fautif pour +ma-n^a-a.

fit organiser une cérémonie sacrificielle importante et surprenante¹¹⁹: «ils y enterrèrent vifs un pareil nombre de fils et de filles vierges d'indigènes. C'est une coutume perse d'enterrer des personnes vivantes; ainsi, par exemple, à ce que j'entends dire, Amestris, la femme de Xerxès, vieillissante, offrait pour sa rançon au dieu qu'on dit être sous terre deux septaines de jeunes garçons, fils des Perses les plus illustres, en les faisant enterrer»¹²⁰. Deux fois neuf victimes dans le cas de Xerxès, deux fois sept dans le cas d'Amestris. D'un côté, le motif est le toponyme «les Neuf Voies» et, de l'autre, la vieillesse. Xerxès est impressionné par un toponyme, mais Amestris, quant à elle, sans doute se prépare-t-elle un entourage de qualité dans l'au-delà. Ces informations que nous livre Hérodote doivent, bien sûr, être accueillies avec prudence. Elles ont toute l'apparence de la vérité dans la mesure où certains détails collent avec ce que nous savons par ailleurs: la variation 9/7 par exemple, mais le père de l'Histoire est peut-être aussi le père de l'intoxication le plus habile. Les victimes du sacrifice offert au lieu-dit «les Neuf Voies» sont, nous dit Hérodote, des indigènes, c'est-à-dire sans doute des ennemis des Perses. Il ne s'agirait donc pas de tuer des hommes pour leur bien comme dans le cas des jeunes nobles perses que son épouse Amestris offre en sacrifice. Il faut donc se demander si le sacrifice des nobles perses comportait leur immolation effective. Qu'en savait au juste le père de l'Histoire? Remarquons encore que les indigènes sont enterrés vifs, ce qui a tout l'air d'un châtement: celui de leur couper la route du ciel.

2.14. Comme on voit, les informations sont difficiles à manier et mieux vaut laisser celle-ci de côté. Retenons-en simplement qu'elle fait une intéressante allusion aux nombres 9 et 7 et que le toponyme «les Neuf Voies» n'a pu qu'évoquer dans l'esprit de Xerxès un schéma mythique fondamental. L'idée de Xerxès était-elle donc que ces indigènes ou ennemis habitaient un endroit qui, par sa dénomination, risquait de leur assurer un au-delà à ses yeux non mérité?

¹¹⁹ Raisonnement simpliste chez André Bernand, *Sorciers grecs*, Fayard, Paris, 1991, 190 sq.

¹²⁰ Trad. Ph.-E. Legrand, *Hérodote. Histoires. Livre VII: Polymnie. Texte établi et traduit par —*, «Les Belles Lettres», Paris, 1951, 118 sq.

3. PNEUMATIQUE BRĀHMANIQUE

Retournons en Inde: les commentaires sacerdotaux védiques ou Brāhmaṇa sont abondants et pleins d'enseignements. Lisons quelques passages de l'un d'eux, l'Aitareyabrāhmaṇa, qui concernent précisément ce motif des neuf orifices.

3.1. AB 1.11

... *prayājavat evānuyājavat kartavyaṁ prāṇā vai prayājāḥ prajā'nuyājāyat prayājān antariyāt prāṇāṁs tad yajamānasyāntar iyād yad anuyājān antariyāt prajāṁ tad yajamānasyāntar iyāt tasmāt prayājavat evānuyājavat kartavyam* ...

«Le présacrifice doit s'accomplir avec préoblations et postoblations. Car les préoblations sont les souffles et les postoblations la progéniture. S'il omettait les préoblations, il omettrait alors les souffles du sacrifiant¹²¹. S'il omettait les postoblations, il omettrait alors la progéniture du sacrifiant. Voilà pourquoi le présacrifice doit s'accomplir avec préoblations et postoblations».

L'idée est donc que, lors de sa consécration, le sacrifiant est virtuellement immolé et qu'il doit renaître sous forme non profane, sous forme sacrée, c'est-à-dire sous forme «mentale», pour reprendre la manière que l'Avesta a de s'exprimer¹²². Cette forme «mentale» ou sacrée du sacrifiant est bien entendu immatérielle, spirituelle. C'est celle-là dont il jouira effectivement dans l'au-delà et qu'il convient, par le biais de la cérémonie, de préparer, construire, tailler ou constituer. Les diverses séquences de la cérémonie sacrificielle sont là pour ça. Les paroles sacrées, par leur contenu plus ou moins évocateur, ont cette faculté de donner au sacrifiant «mental» sa forme sensible¹²³.

3.2. Pour comprendre le passage qui va suivre, sachons que la célébration de l'Agniṣṭoma ou cérémonie du sacrifice de Soma est précédée de plusieurs séquences préparatoires parmi lesquelles il faut surtout

¹²¹ Ou: en défaveur du sacrifiant (Verpoorten, *OM* §180).

¹²² L'adj. *manāṣīa-* «mental» y qualifie l'existence sacrée, c'est-à-dire le continuum espace-temps de la cérémonie, par opposition à l'existence dite osseuse ou matérielle, la vie profane.

¹²³ La vue, l'ouïe, etc., sont des parties immortelles selon les Brāhmaṇa (voir Malamoud, *CM* 78).

mentionner la consécration du sacrifiant et l'arrivée ou l'accueil du Soma sur les lieux du sacrifice. Cette seconde séquence, appelée l'Hospitale dans la mesure où c'est un rite d'hospitalité, d'accueil de la victime sacrificielle, marque en quelque sorte le début de la cérémonie proprement dite, tout ce qui précède étant vu comme un ensemble de préparatifs.

AB 1.17

... *idaṃ viṣṇur vi cakrame tad asya priyam abhi pātho aśyām iti vaiṣṇavyau tripadām anūcya catuṣpadayā yajati sapta padāni bhavanti śiro vā etad yajñasya yad ātithyaṃ sapta vai śīrṣaṇ prāṇāḥ śīrṣann eva tat prāṇān dadhāti* ...

«Les strophes RS 1.22.17 et 1.154.5, (qui sont l'adorande et l'invitande qui doivent accompagner l'offrande principale,) appartiennent à des hymnes à Viṣṇu. Après avoir récité une invitande de trois vers, il récite ainsi une adorande de quatre vers. Cela fait sept vers en tout. Or, c'est la tête du sacrifice que l'Hospitale et il y a sept souffles dans la tête. Ce faisant, il ne fait donc rien d'autre que mettre les souffles dans la tête (du sacrifiant)».

Alors même que la victime est Soma, les strophes récitées, en fin de compte, concernent le sacrifiant: leur récitation construit un homme, permet l'admission de cet homme dans le sacré maintenant qu'il a été sacrifié; l'homme est accueilli dans le monde du sacré et il y fonctionne.

3.3. AB 1.20

srakve drapsasya dhamataḥ sam asvarann iti nava pāvamānyo nava vai prāṇāḥ prāṇān evāsmiṃs tad dadhāty ayaṃ venaś codayat prṣṇigarbhā ity ayaṃ vai veno'smād vā ūrdhvā anye prāṇā venanty avāṅco'nye tasmād venāḥ prāṇo vā ayaṃ sa nābher iti tasmān nābhis tan nābher nābhitvaṃ prāṇam evāsmiṃs tad dadhāti pavitraṃ te vitataṃ brahmaṇas pate tapoṣ pavitraṃ vitataṃ divas pade vi yat pavitraṃ dhiṣaṇā atanvateti pūtavantāḥ prāṇās ta ime'vāṅco retasyo mūtryaḥ puriṣya ity etān evāsmiṃs tad dadhāti || 20 ||

«Les neuf strophes tirées d'hymnes à Soma Pavamāna sont RS 9.73.1-9¹²⁴. Or, il y a neuf souffles. Ce faisant, (le hotṛ) ne fait donc rien d'autre que placer les souffles dans le (sacrifiant)».

¹²⁴ Voir Jan E. M. Houben, *The Pravargya Brāhmaṇa of the Taittirīya Āraṇyaka. An ancient commentary on the Pravargya ritual. Introduction, translation, and notes by —*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991, 20.

Ce ne doit pas être un hasard si les strophes en question sont tirées, cette fois, d'un hymne consacré à Soma, la déification de la plante dont le jus ou l'ivresse sert de substitut de l'âme du sacrifiant. Les neuf strophes de cet hymne dotent le sacrifiant des fonctions des sens et des autres orifices. Ce n'est pas sans rappeler le passage avestique qui expose quel est le sort de l'âme après la mort. Il y est dit que l'âme, le matin des trois premières nuits après la mort, récite des strophes, semble-t-il, grâce à la bouche et à la langue d'Ahura Mazdâ. Cette récitation aboutira à la vision de la jolie jeune fille qui personnifie la conscience religieuse du défunt et qui — le hasard n'a pas de place ici — s'appelle précisément *daēnā*- «vision». Il est donc vraisemblable que ce sont les strophes réci-tées qui ont permis à l'âme de récupérer une sensibilité, en particulier la possibilité de voir.

«(Ensuite, quand le hotr récite) RS 10.123.1, (il pointe le nombril du sacrifiant). Or, ce (nombril) y est (désigné par le mot) *vena*. Car, des autres souffles, les uns regardent (*VIN*) au-dessus de lui, les autres en-dessous. D'où le nom de Vena».

Le mot *vena* signifie littéralement «qui regarde, qui voit», mais il y a, en plus de l'explication ad hoc et maladroite selon laquelle il y a des orifices qui voient au-dessus, qui fonctionnent au-dessus du nombril, c'est-à-dire dans la tête, et d'autres qui voient ou fonctionnent au-dessous du nombril, un jeu de mot, *venaḥ* pouvant faire un verlan approximatif de *nābheḥ* gén. sg. de *nābhi*- «nombril». La priorité accordée, dans la présentation des orifices, à celui de la vue¹²⁵ est ici assez patente et rappelle que la jolie jeune fille du passage avestique porte précisément le nom de

¹²⁵ Ce sens intervient généralement le premier dans les énumérations, mais les sens ou fonctions des orifices ne portent pourtant pas la désignation générique de «vues», mais bien de «souffles». La *Chândogyopaniṣad* 5.1.6-15, entre autres textes, en donne l'explication: les sens se disputèrent la préséance et portèrent leur différend devant Prajāpati, le grand dieu, qui leur dit ceci: «Celui qui, s'éloignant, met le corps en plus mauvais point, c'est celui-là qui est le meilleur d'entre vous». Les uns et les autres firent l'expérience: lorsque la vue, par exemple, qui s'était éloignée tout un an, revint et demanda aux autres souffles comment ils avaient pu vivre sans elle, ils lui répondirent que, bien qu'ils fussent aveugles, ils purent vivre. Lorsque ce fut le tour de la fonction commune aux orifices nasaux et buccal, la ville s' alarma: sans la respiration, la vie s'avérait impossible (voir Émile Senart, *Chândogya-Upaniṣad. Traduite et annotée par* —, Collection Émile Senart, 2ème tirage, «Les Belles Lettres», Paris, 1971 [1930], 61 sq. et n. 1).

«vision». Il n'est donc pas étonnant que, dans la mythologie védique, le dieu Soma épouse la fille du Soleil, laquelle reçoit, entre autres noms, celui de Venā¹²⁶ «celle qui voit» ou «la possibilité de voir, la vision»¹²⁷.

«Or, celui-ci, un souffle, parce qu'il n'a pas eu peur, s'appelle «nombril». Telle est l'étymologie du mot «nombril»¹²⁸».

Autre calembour, cette autre étymologie mystique proposée du mot *nābhi*- «nombril» recourt à la négation de la racine *BHĪ* «avoir peur».

«Ce faisant, il ne fait donc rien d'autre que placer ce souffle en lui. (Ensuite, quand le hotṛ récite) RS 9.83.1-2 et ĀśvŚS 4.6.3¹²⁹, (certains)

¹²⁶ Pirart, *Nā I* 55.

¹²⁷ Ceci doit être la clef de l'explication du nom d'Umā, cette déesse qui sera, dans l'hindouisme ultérieur, l'épouse de Śiva et que la Kenopaniṣad met en scène dans un mythe que Victor Hugo a repris au début de la *Légende des Siècles* dans un poème intitulé *Suprématie* (voir Jean Varenne, *Sept Upanishads. Traduction commentée, précédée d'une introduction générale aux Upanishads* par —, Éditions du Seuil, Paris, 1981, 197 sqq.). Après deux sections dans lesquelles il est expliqué que ce qui fait que les yeux voient, les oreilles entendent, le mental pense ou le souffle respire est la formule suprême, cette équation au sens presque mathématique du terme, équation de toutes choses qui n'est autre que Dieu, la Kenopaniṣad montre les dieux, c'est-à-dire par exemple le dieu Vent, l'Air, qui est en fin de compte la déification d'une résolution particulière de l'équation ou celle du corollaire pour ce qui est de la respiration — ce qui permet aux poumons de respirer, c'est l'Air tout comme ce qui permet aux yeux de voir est le Soleil. Les divers dieux, qui représentent l'adéquation des sens ou des fonctions à leurs objets, croient qu'ils ont gagné par eux-mêmes les mondes lorsqu'un phénomène se présente à eux et leur échappe. Dans l'impossibilité de comprendre ce qui se passe — le dieu Feu n'arrive pas à consumer un brin d'herbe que le phénomène non identifié lui donne en pâture, le dieu Vent n'arrive pas à l'emporter —, c'est au roi de ces dieux, Indra, l'activité mentale, qu'il incombe d'aller voir, mais, dans l'espace laissé par le phénomène qui s'est écarté, il rencontre une jeune femme d'une grande beauté, Umā fille de l'Himālaya, qui lui révèle que le phénomène n'était autre que Brāhman, c'est-à-dire le Grand Dieu qui, ici comme dans les deux premières sections de la Kenopaniṣad, n'est pas encore pleinement personnifié et reste dans le quasi-anonymat d'une désignation par un substantif abstrait de genre grammatical neutre. Si Umā peut donc être comparée avec la *daēnā* du fragment H 2 du Hāḍōxt Nask et avec la védique Venā, épouse de Soma, il est tentant de reconnaître dans son nom une racine qui signifie aussi «voir», la racine *U* par laquelle on explique l'hapax védique *uvé* (voir Mayrhofer, *EWA I* 233) et qui a un correspondant hittite bien connu (Pirart, *AI* 23 [= Mél. Duchesne-Guillemain], 1984, 421-432).

¹²⁸ Sur cette étymologie mystique, Deeg 247. Cf. ŚāṅkhGS 3.8.5 ... *nābhir asi mā bibhūthāḥ prāṇānāḥ granthir asi mā viśrasa iti nābhim* || «(il touche) le nombril en disant: «Tu es nombril. N'aie pas peur! Tu es le noeud des souffles. Ne te défais pas! »». Sur le nombril dans les spéculations brāhmaniques, voir aussi Minard, *TEC II* §58b.

¹²⁹ || *vi yat pavitraṁ dhiṣaṇā atanvata* ^v *gharmaṁ śocanta praṇaveṣu bibhrataḥ* | *samudre antarāya vo vicakṣaṇaṁ* ^v *trir ahno nāma sūryasya manvata* || «The dhiṣaṇā's

souffles sont mis en rapport avec la racine du verbe «purifier»¹³⁰. Ce sont ceux qui sont en-dessous, celui du sperme, celui de l'urine et celui des fèces. Ce faisant, il ne fait donc rien d'autre que *purifier¹³¹ ces derniers en lui».

La strophe qui contenait le mot *vena* correspondait à l'orifice du nombril. Celui-ci, du fait de sa «cécité» ou «non fonctionnement», n'a pas peur. Après cette strophe, le prêtre en récite encore trois qui, dès lors, sont à mettre en correspondance avec un ensemble de trois orifices, forcément les trois d'en bas. Sans doute par chance, ces strophes contiennent toutes les trois un même mot, le mot *pavitram* «filtre», lequel, fait remarquer l'AB, dérive de la racine *PŪ* «purifier». Ces strophes servent donc à la purification des orifices inférieurs du sacrifiant.

4. CONCLUSIONS

4.1. Nombre de détails des séquences préparatoires de la cérémonie sacrificielle nous permettent de dire qu'il y était question de reconstruire le sacrifiant, de le faire renaître, mais cette renaissance est spirituelle, divine. Ce sont donc tous les aspects immatériels, l'âme et les facultés elles-mêmes qui doivent être mises en place. Ce que l'officiant fait, en récitant les strophes, c'est notamment donner au sacrifiant les facultés de voir, de parler, etc., qui lui seront utiles dans l'au-delà pour que sa vie y soit toute félicité.

4.2. Darius I^{er}, de son côté, fait le contraire: il enlève à l'usurpateur toutes ces mêmes facultés, il le châtie donc selon un modèle qui est l'in-

spread out the strainer holding the cauldron, which glowed at the (uttering of the) syllable *om*. In the midst of the ocean the living creatures meditated three times a day on the bright name of the Sun» (trad. W. Caland, *Śāṅkhāyana-Śrautasūtra being a major yājñika text of the R̥gveda translated into English for the first time by —, edited with an introduction by Lokesh Chandra*, The International Academy for Indian Culture, Nagpur, 1953, 115); = ŚāṅkhŚS 5.9.16.

¹³⁰ Voir A. B. Keith, *R̥gveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the R̥gveda, Translated from the Original Sanskrit by —, HOS 25*, Cambridge (Mass.), 1920, 122 n. 4: The sense is that those breaths below being in need of purification obtain it *via* these three verses.

¹³¹ On attend une forme de *PŪ*, car ces souffles ont déjà fait l'objet d'une installation ci-dessus avec les strophes *Pāvamānī*.

verse du sacrifice humain. La peine capitale est ainsi le négatif du sacrifice humain.

4.3. Je crois que la justification du caractère théorique du sacrifice humain et la philosophie religieuse qui le sous-tend doivent nous faire mieux comprendre la prépondérance du sacrifice de *Sauma chez les Indo-Iraniens de l'antiquité. Le *Sauma est un Vin et une ivresse, un breuvage médicinal et l'occasion de vacances pour l'âme qui, le temps d'une ivresse qui se substitue à elle, voyage dans l'au-delà. L'âme s'offre ainsi à la divinité, dans une offrande provisoire, sans qu'il faille abattre l'homme qui, de toute façon, trouvera la mort au terme échu de sa vie, la mort qui séparera définitivement l'âme de la carcasse mortelle, échéance que l'on veut sensiblement heureuse et que la cérémonie sacrificielle prévoit et prépare.

4.4. La seule étymologie mystique du mot *sóma-* que les textes brâhmaniques conservés (ŚBM 3.9.4.22)¹³² nous livrent confirme que Soma est l'ersatz de l'âme :

*átha yásmāt sómo náma | yátra vā'ēṣó'gre devānāṃ havír babhūva tād dhekṣāṃ cakre māivā sārveṇvātmānā devānāṃ havír bhūvam iti tāsya yá jūṣṭatamā tanūr āsa tām apaní dadhe tād vāi devā aspr̥ṇvata té hocur úpai-vàitām prā vṛhasva sahāivā na etáyā havír edhīti tām dūrā'ivopaprāvṛhata svā vāi ma'eṣēti tāsmāt sómo náma || 22 ||*¹³³

«Maintenant, la raison du nom de *soma*. (Soma), quand, au commencement, il devint offrande faite aux dieux, considéra : «Non! Il ne faut pas que je sois offrande faite aux dieux de tout mon être!». Ce qui de lui était le corps très exquis, il le mit en lieu sûr. Or, les dieux triomphèrent (des démons). Ils dirent (à Soma) : «Va rechercher ton corps de sorte que, par ce corps, tu sois offrande!». (Soma, ne pouvant que s'exécuter suite à leur triomphe, dut) aller le rechercher bien loin, (mais il se fit alors cette réflexion :) «Et dire que ce (corps) m'appartient en propre!». (Le fait qu'il s'était fait cette réflexion) explique pourquoi il porte le nom de *soma*».

¹³² Voir Minard *TEC I* §378; Verma 355 sq.; Deeg 312.

¹³³ L'autre version du texte (ŚBK 4.9.4.18) est légèrement différente : *átha yásmāt sómo náma yátra ha vā'ēṣó'gre devānāṃ havír *babhūva sá yāsya jūṣṭatamā tanūr āsa tām apaní dadhe tād u vāi devā aspr̥ṇvata té hocur úpai-vàitām prā vṛhasvétī sahāivā na etáyā havír edhīti tām paścèvopaprāvṛhata sò vāi ma'eṣēti sá yád ábravīt sò vāi ma'eṣēti tāsmāt sómo náma || 18 ||*.

L'étymologie que le texte propose est que *sóma-* dérive de *svá-* ... *me* «propre de moi».

4.5. Autre confirmation: dans l'énumération des épouses des dieux qui constitue l'une des séquences préparatoires de l'Agniṣtoma, le dieu Soma a pour épouse Dīkṣā¹³⁴, c'est-à-dire la déification de la séquence au cours de laquelle le sacrifiant est sacrifié.

4.6. Soma, immolé¹³⁵ en lieu et place de l'homme, lui ressemble: le sacrifice de Soma compte neuf pressurages¹³⁶ parce que l'homme à la place de qui il est immolé comporte neuf orifices et, partant, sans pourtant qu'il faille se livrer à une vérification de l'opportunité de pareil nombre, neuf fonctions ou parties immortelles à extraire de sa matière mortelle. Dieu lui-même, s'il est là-bas, ne peut qu'avoir été immolé. Le monde, qui n'est autre que sa matière, résulte ainsi d'un sacrifice primordial. Le sacrifice répète ainsi l'immolation cosmogonique de Dieu¹³⁷.

ABRÉVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

AB = Aitareyabrāhmaṇa.

AI 4 (= MonNyberg I), 1975 = *Monumentum H. S. Nyberg I*, Acta Iranica 4, Bibliothèque Pahlavi, Téhéran — Liège; E. J. Brill, Leiden, 1975.

AI 23 (= Mél. Duchesne-Guillemin), 1984 = *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata*, Acta Iranica 23, Bibliothèque Pahlavi, Téhéran — Liège; E. J. Brill, Leiden, 1984.

AION = Annali, Istituto Universitario Orientale. Napoli.

AS = Atharvavedasamhitā (Śaunakīya).

ĀśvŚS = Āśvalāyanaśrautasūtra.

BRIANT, *DPE* = Pierre BRIANT, *Darius, les Perses et l'Empire*, Gallimard, Paris, 1992.

CALAND & HENRY(, *L'Agniṣtoma*) = W. CALAND et V. HENRY, *L'Agniṣtoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique*, 2 tomes, Ernest Leroux, Paris, 1906-1907.

CLI = *Compendium Linguarum Iranicarum* (Rüdiger SCHMITT ed.), Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1989.

¹³⁴ Voir Caland & Henry I 71 §53.

¹³⁵ Sur le pressurage de Soma vu comme une immolation, voir Malamoud, *CM* 222.

¹³⁶ Voir Malamoud, *CM* 220.

¹³⁷ Voir encore Malamoud, *CM* 55.

- DARMESTER, ZA = James DARMESTER, *Le Zend-Avesta*, 3 vol., Annales du Musée Guimet 21-22-24, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1960 (¹1892-93).
- DB = Inscriptions de Darius I^{er} à Bīsotūn (Béhistoun, Behistan, Bisutun, Bīsu-tūn).
- DEBRUNNER, AIG II,2 = *Altindische Grammatik. Band II,2*: Albert DEBRUNNER, *Die Nominalsuffixe*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954.
- DEEG = Max DEEG, *Die altindische Etymologie nach dem Verständnis Yāska's und seiner Vorgänger. Eine Untersuchung über ihre Praktiken, ihre literarische Verbreitung und ihr Verhältnis zur dichterischen Gestaltung und Sprachmagie*, Würzburger Studien zur Sprache & Kultur. Band 2, J.H. Röhl, Dettelbach, 1995.
- EncIr III = *Encyclopaedia Iranica. Volume III*. Edited by Ehsan YARSHATER, Center for Iranian Studies, Columbia University, Routledge & Kegan Paul, London — New York, fasc.1: 1987.
- Fortunatae. Barcelona.
- GONDA, HIL I,1 = Jan GONDA, *Vedic Literature, A History of Indian Literature I,1*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1975.
- GONDA, HIL I,2 = Jan GONDA, *The Ritual Sūtras, A History of Indian Literature I,2*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1977.
- H 2 = fragment n° 2 du Hāḍōxt Nask.
- HAUDRY, ECV = Jean HAUDRY, *L'emploi des cas en védique. Introduction à l'étude des cas en indo-européen*, L'Hermès, Lyon, 1977.
- JA = Journal Asiatique. Paris.
- JB = Jaiminiyabrāhmaṇa.
- KELLENS & PIRART, TVA = Jean KELLENS & Éric PIRART, *Les textes vieil-avestiques*, 3 vol., Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1988-90-91.
- KELLENS, VA = Jean KELLENS, *Le verbe avestique*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1984.
- KENT = Roland G. KENT, *Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon* by —, 2nd Edition, revised, American Oriental Series 33, American Oriental Society, New Haven (Connecticut), 1953.
- KS = Kāṭhakam. Saṁhitā des Kāṭha.
- MALAMOUD, CM = Charles MALAMOUD, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Éditions La Découverte, Paris, 1989.
- MAYRHOFER, EWA = Manfred MAYRHOFER, *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Carl Winter-Universitätsverlag, Heidelberg, I. Band, 1986-1992; II. Band, 1992-...
- MAYRHOFER, IPN I = Manfred MAYRHOFER, *Iranisches Personennamenbuch. Bd. I: Die altiranischen Namen*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1979.
- MAYRHOFER, KEWA = Manfred MAYRHOFER, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 4 vol., Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1956-63-76-80.

- MINARD, *SPV* = Armand MINARD, *La Subordination dans la Prose Védique. Études sur le Śatapatha-Brāhmaṇa*, Annales de l'Université de Lyon. 3e série, Lettres, fasc. 3, «Les Belles Lettres», Paris, 1936.
- MINARD, *TEC I* = Armand MINARD, *Trois Énigmes sur les Cent Chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa*, 1er vol., Annales de l'Université de Lyon. 3e série, Lettres, fasc. 17, «Les Belles Lettres», Paris, 1949.
- MINARD, *TEC II* = Armand MINARD, *Trois Énigmes sur les Cent Chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa*, 2ème vol., Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. Série in-8°, fasc. 3, De Boccard, Paris, 1956.
- MS = Maitrāyaṇīyaśāhīṭā.
- MSS = Münchener Studien zur Sprachwissenschaft. München.
- PIRART, Bamberg = Éric PIRART, *Notes de morphologie daivique*, in *Proceedings of the 2nd European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, Sept. 30th-Oct. 4th, 1991 by the Societas Iranologica Europaea*, edited by B.G. Fragner et alii, Is.M.E.O., Roma, 1995, 551-559.
- PIRART, *KY* = Éric PIRART, *Kayân Yasn (Yasht 19.9-96). L'origine avestique des dynasties mythiques d'Iran*, Aula Orientalis-Supplementa 2, AUSA, Sabadell (Barcelona), 1992.
- PIRART, *Nā I* = Éric PIRART, *Les Nāsatya. Volume I: Les noms des Aśvin. Traduction commentée des strophes consacrées aux Aśvin dans le premier maṇḍala de la Ṛgvedasāhīṭā*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. Fascicule 261, Droz, Genève, 1995.
- PIRART, *TVA*: voir KELLENS & PIRART, *TVA*.
- RENOU & FILLIOZAT, *IC I* = Louis RENOU & Jean FILLIOZAT, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes par —, tome premier avec le concours de Pierre MEILE, Anne-Marie ESNOUL et Liliane SILBURN*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1985.
- RS = Ṛgvedasāhīṭā (Śākalā).
- ŚāṅkhGS = Śāṅkhāyanagṛhyasūtra.
- ŚāṅkhŚS = Śāṅkhāyanaśrautasūtra.
- ŚB = Śatapathabrāhmaṇa.
- ŚBK = Śatapathabrāhmaṇa (Kāṇvīya).
- ŚBM = Śatapathabrāhmaṇa (Mādhyandina).
- SCHMITT(, *CII I I, I*) = Rüdiger SCHMITT, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text*, Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part I: Inscriptions of Ancient Iran. Vol. I: The Old Persian Inscriptions. Texts I, School of Oriental and African Studies, London, 1991.
- TĀ = Taittirīyāraṇyaka.
- V = Vidēvdād.
- VERMA = Nargis VERMA, *The Etymologies In The Śatapatha Brāhmaṇa*, Nag Publishers, Delhi, 1992.

VERPOORTEN, *OM* = J.-M. VERPOORTEN, *L'ordre des mots dans l'Aitareya-Brāhmaṇa*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. Fascicule 216, «Les Belles Lettres», Paris, 1977.

Vr = Visprad.

XPh = Inscription «h» de Xerxès I^{er} à Persépolis.

Y = Yasna.

Yt = Yašt.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden.